

М. О. СКРИПИЛЬ

Повесть о Савве Грудцыне

(ОКОНЧАНИЕ)

III. „Повесть о Савве Грудцыне“ и переводные сборники религиозных легенд конца XVII в.

Открытие, издание и изучение «Повести о Савве Грудцыне» совпало с формированием в русском литературоведении, особенно в истории древнерусской литературы и фольклора, сравнительно-исторического метода. Поэтому ничего нет удивительного в том, что вопрос о сходстве «Повести о Савве Грудцыне» с литературными произведениями, современными ей или написанными в более раннюю эпоху, неоднократно ставился историками литературы, занимавшимися изучением этой повести. Собран довольно значительный фактический материал по этому вопросу. Так, как мы уже говорили,¹ «Повесть о Савве Грудцыне» сопоставлялась со «Словом Василия Великого о прельщенемъ отроцѣ» (Н. Костомаров,² А. Галахов,³ А. Н. Веселовский,⁴ В. Сиповский⁵), со сказанием о Феофиле (Н. Тихонравов,⁶ А. Н. Веселовский,⁷ А. Мадуев,⁸ В. Сиповский⁹), со «Звездой Пресветлой» (Н. Петров,¹⁰ В. Сиповский¹¹), со сказанием о Киприане и Юстине (В. Сипов-

¹ См. М. О. Скрипиль. Повесть о Савве Грудцыне. Труды отдела древнерусской литературы, т. II, стр. 181—214.

² Памятники старинной русской литературы, т. I, 1861, стр. 191.

³ История русской словесности, древней и новой, т. I, 1863, стр. 283.

⁴ Памятники литературы повествовательной. См. А. Галахов. История русской словесности, древней и новой, изд. 2-е, 1880, стр. 491.

⁵ Русские повести XVII—XVIII вв., 1905, стр. XLII.

⁶ Задачи истории литературы и методы ее изучения, т. I, стр. 65—66.

⁷ Ibid., стр. 490—491.

⁸ Древности. Труды славянской комиссии Московского археологического общества, т. III, стр. 47.

⁹ Ibid., стр. XIII.

¹⁰ О влиянии западноевропейской литературы на древнерусскую, ч. III, стр. 747. (См. Труды Киевской духовной академии, 1873, VIII).

¹¹ Ibid., стр. XIII.

ский¹), с апокрифом о рукописании, данном Адамом дьяволу (А. Галахов,² А. Н. Веселовский,³ В. Сиповский⁴), со сборником «*Ἀμάρτωλῶν σωτηρία*» (В. Розов⁵), с немецкой народной песней о св. Гертруде (А. Н. Веселовский,⁶ В. Сиповский⁷) и, наконец, с пьесой Симеона Полоцкого «Комедія притчи о Блудном сынѣ» (Л. Майков⁸).

Весь этот материал привлекался исследователями древнерусской литературы к сопоставлению с «Повестью о Савве Грудцыне» в различных целях. Н. Костомаров, А. Галахов, Н. Тихонравов и А. Мадуев стремились на основе сопоставления «Повести о Савве Грудцыне» с различными литературными памятниками определить источники повести. Для Н. Петрова сходство «Повести о Савве Грудцыне» со «Звездой Пресветлой» лишь частный случай, свидетельствующий на ряду с другими литературными фактами о широком влиянии западноевропейской литературы на литературу Московского государства. Для Л. Майкова сходство «Повести о Савве Грудцыне» с пьесой Симеона Полоцкого важно только как культурно-историческая справка, свидетельствующая о различном освещении имевшего особое значение в Московском обществе второй половины XVII в. вопроса об отношениях между двумя поколениями. В. Сиповский стремился одновременно решить и вопрос об источниках «Повести о Савве Грудцыне» и вопрос о генезисе повествовательного жанра. В. Розов на основе установленного им сходства между «*Ἀμάρτωλῶν σωτηρία*» и «Повестью о Савве Грудцыне» пытался определить время и место написания повести.

Если мы к этому добавим еще, что большинство исследователей высказывало свои замечания по поводу «Повести о Савве Грудцыне» «к случаю», что собственно только одна небольшая статья В. Розова да работа Конрада Биттнера «*Die Faustsage im Russischen Schrifttum*» являются специальными работами о повести, для нас станет ясным, почему изучение данной повести путем сравнительно-исторического метода привело исследователей к таким сбивчивым и противоречивым выводам.

Но, кроме этого, есть более важные причины, объясняющие нам неудачный итог сравнительно-исторического изучения нашей повести. Эти

1 Ibid., стр. XIII.

2 Ibid., стр. 284.

3 Ibid., стр. 490.

4 Ibid., стр. XLII.

5 Киевские университетские известия, 1905, стр. 1—7, № 3.

6 Ibid., стр. 491.

7 Ibid., стр. XLII.

8 Очерки из истории русской литературы XVII и XVIII столетий. СПб., 1889.

причины коренятся в особенностях самого сравнительно-исторического метода, как его понимали его приверженцы в XIX в. и их последователи в XX в.

Задача сравнительно-исторического изучения литературных памятников понималась, как установление генезиса этих последних, как определение в них элементов самостоятельного творчества и элементов литературной традиции. Казалось бы, что в решении этой задачи следовало идти от учета общественных отношений в определенный исторический момент, от ясного представления той социальной среды, в которой создавались изучаемые памятники, и в которой на конкретных исторических этапах возникала потребность в литературных заимствованиях. Определив историко-бытовую основу литературного памятника, выяснив его социальную функцию, можно было бы переходить к выяснению связей данного литературного произведения с определенной литературной традицией, устанавливая степень его оригинальности и т. д. При таком пути исследования исследователь мог бы заранее очертить круг тех памятников, со стороны которых можно ожидать воздействий на изучаемое литературное произведение.

Но сторонники сравнительно-исторического метода шли иным путем. Они в первую очередь накапливали материал сличений, расширяя до бесконечности и исторические, и географические и социальные границы, в пределах которых можно было бы искать литературные параллели к изучаемому памятнику.

Изучаемый сюжет или мотив сопоставлялся со сходными сюжетами или мотивами литературы любой народности, любого времени, любого общественного класса, нередко даже без учета реальной возможности заимствования. Накапливание материалов сличений, нагромождение литературных параллелей приобретало самодовлеющее значение. За этим терялись остальные, более важные, задачи изучения литературных памятников.

Этот путь сравнительно-исторического исследования, отрывая исследователя от определенной социальной почвы, от конкретного исторического момента, неизбежно должен был приводить к выводам не всегда достоверным, не всегда четким, не всегда имеющим научное значение.

Это прекрасно иллюстрируется итогами сравнительно-исторического изучения «Повести о Савве Грудцыне». Многочисленные сличения «Повести о Савве Грудцыне» с переводной литературой Византии и Запада делались раньше, чем было определено время написания повести и та социальная среда, идеологию которой повесть выражает и интересы которой отстаивает.

вает. Поэтому неудивительно, что после того как «Повесть о Савве Грудцыне» в течение полувека была в научном обращении, В. Розов в своей статье, написанной в 1905 г., скептически заявляет: «По нашему убеждению искать для нее определенный источник бесполезно», а В. Сиповский в этом же году, говоря об источниках «Повести о Савве Грудцыне», сопоставляет с нею произведения, возникшие в самых разнообразных, часто противоречивых социальных условиях: и сказание «о прельщенемъ отропе», и рассказ из «Звезды Пресветлой», и «Житие Киприана», и сказание о Феофиле, и «песнь о Гертруде», и «грамоту Адама», причем некоторые из этих произведений, как «Звезда Пресветлая», «песнь о св. Гертруде» и др., не были известны в Московском государстве до момента написания повести.

Совершенно очевидно, что вопрос об отношении «Повести о Савве Грудцыне» к литературной традиции должен быть пересмотрен заново.

Мы остановимся сначала на отношении «Повести о Савве Грудцыне» к переводным сборникам религиозных легенд конца XVII в.

*

В конце XVII в. в Москве переводится ряд сборников, включающих в себя большое количество легенд о богородице. Это «Великое Зерцало», «Звезда Пресветлая», и «*Ἀμαρτωλῶν σωτηρία*». Вполне естественно, что у историков древне-русской литературы возникло стремление сопоставить богородичные и демонологические легенды этих сборников с «Повестью о Савве Грудцыне», так как в повести, как и в ряде легенд этих сборников, речь идет о спасении героя от дьявола благодаря заступничеству богоматери.

Почти полная неизученность «Повести о Савве Грудцыне», в частности отсутствие ясного представления о времени ее написания, облегчали такие сопоставления, так как исследователи не знали, что повесть написана раньше перевода указанных сборников на русский язык.

Весьма сбивчивые представления о культе девы Марии, слабые отблески которого коснулись Юго-западной и Московской Руси конца XVII в., и в то же время игнорирование издавна известного и имевшего большое политическое и социальное значение в жизни древне-русского общества культа богородичных икон, — придавали вопросу о зависимости «Повести о Савве Грудцыне» от данных сборников известную долю вероятности.

К тому же это сопоставление «Повести о Савве Грудцыне» с переводными сборниками религиозных легенд конца XVII в. делалось или в явно

неудачных работах с поспешными выводами (Н. Петров¹), или мельком (П. Владимиров²), или же в период упадка сравнительно-исторического метода в буржуазном русском литературоведении (В. Сиповский³, В. Розов⁴), когда эпигоны этого метода в практике своей работы доводили до абсурда его положения, запутывая и усложняя простые и ясные проблемы, отрывая от конкретной социальной почвы ряд литературных фактов и явлений.

Так, сопоставление «Повести о Савве Грудцыне» с переводными сборниками религиозных легенд конца XVII в. и вырвало эту повесть из определенных социальных рамок и в конец запутало вопрос об отразившейся в ней литературной традиции. Очевидно, что этот вопрос требует пересмотра.

Обратимся к сопоставлению каждого из указанных нами переводных сборников с «Повестью о Савве Грудцыне».

1

Одним из наиболее распространенных переводных сборников религиозных легенд в последней трети XVII в. был сборник «Великое Зерцало».

Сборник «Великое Зерцало» был переведен по желанию Алексея Михайловича в 1677 г., т. е. примерно на 10 лет позже возникновения «Повести о Савве Грудцыне». Уже это обстоятельство заставляет нас сомневаться в возможности влияния данного сборника на нашу повесть. Но и кроме этого, «Великое Зерцало» отличается такими характерными особенностями и в отношении идейном, и в отношении жанра входящих в него легенд, и в отношении стиля, и в отношении языка, что сходство между его легендами и «Повестью о Савве Грудцыне» ни в коем случае не может быть объяснено влиянием первых на вторую.

Уже П. Владимировым было указано католическое направление «Великого Зерцала».⁵ П. Владимиров отмечает рассказы «Великого Зерцала», в которых говорится о превосходстве духовной власти над светской, о неподсудности духовной власти светской, о крайней религиозной нетерпимости к еретикам и пр. Он же дает и общую характеристику этого сборника, говоря, что в повестях «Великого Зерцала» «остался культурный

¹ Н. Петров, *op. cit.*

² П. Владимиров. К исследованию о «Великом Зерцале». Казань, 1885.

³ В. Сиповский, *op. cit.*

⁴ В. Розов, *op. cit.*

⁵ П. Владимиров. «Великое Зерцало». М. 1884, стр. 29. Его же. К исследованию о «Великом Зерцале». Казань, 1885, стр. 12.

элемент католического Запада, начиная от названий мест и лиц, бытовых подробностей, до языка, до характера самого сборника . . . , разделенного на рубрики нравственных понятий по схоластической системе».¹

Анализируя богородичные легенды «Великого Зеркала», мы очень легко вскрываем в них этот своеобразный, только легендарной литературе католического Запада присущий «культурный элемент». Особенно сильно он сказывается в тех случаях, когда легенды сборника обнаруживают характерные черты широко распространенного на Западе культа девы Марии.

Прежде всего, в них отражаются определенные моменты в истории развития этого культа. Так, в ряде легенд говорится об установлении праздников и организации храмов девы Марии и почитании ее представителями светской власти.

Все это поздние отголоски того периода в истории католической церкви, когда складывался и организовывался культ девы Марии, когда образовывались новые верования, — позже принявшие значение догматов, — о непорочном зачатии девы Марии, о вознесении ее на небо, и когда для утверждения этих верований в народных массах в молодых европейских государствах создавались бесчисленные храмы девы Марии и устанавливались праздники ей. В этих свидетельствах трудно видеть исторические справки, скорее всего это отражение излюбленного в средние века приема ссылок на исторические события, но связь этих свидетельств с культом девы Марии совершенно бесспорна.²

¹ П. Владимиров. «Великое Зерцало». М. 1884, стр. VI—VII.

² Культ девы Марии слагается и организуется в католическом мире в пограничный период между собственно средневековьем и началом Возрождения. Этот период характеризуется окончательным формированием молодых европейских государств и их движением на Восток в форме крестовых походов, в культурной жизни — оживленным литературным общением Востока и Запада. К этому времени на византийском Востоке в изобилии создается легендарная апокрифическая богородичная литература. Переkochевывая на Запад, она первоначально усваивается и распространяется почти без всяких изменений. Но постепенно в жизни западной церкви создаются условия, влияющие на изменение византийских сказаний о деве Марии, вызывающие ряд новых сказаний о ней, носящих уже своеобразные, «католические» черты, и ведущие к полному расцвету ее культа. К XI в. западная церковь уже объединилась в стройное и могучее политическое тело. «Западная догматика, церковная наука, поэзия и искусство начинают очень энергично свою самостоятельную жизнь, начинают развивать далее то, что получили с христианского востока, конечно, в роли направления, которое было обусловлено характером западных народностей и жизненными отношениями папско-феодалной Европы» (см. Труды VI Археологического съезда в Одессе, 1888, т. II, стр. 224; Кириичников, А. И. Успение богородицы в легенде и искусстве). В честь девы Марии устанавливаются новые общенародные праздники. Праздник Успения богородицы уже в XI в. пользуется популярностью в народе и низшем духовенстве. Петр Дамиан (988—1072) передает одну легенду, по которой души грешников, мучимые в чистилище,

В богородичных легендах «Великого Зеркала» мы находим весьма характерное для католических сказаний о деве Марии придание исключительного значения молитве Ave Maria. В старой работе Клёдена о средневековом почитании богородицы есть ряд ссылок на сказания, в которых мысль о спасительном значении молитвы Ave Maria доведена до абсурда. «Были стихотворения, в которых говорилось, как воры, прочитав уже с веревкой на шее Ave Maria, — спасались от виселицы; как скворец, благодаря заученному Ave Maria, спасся от когтей ястреба»¹ и т. п.

В значительной мере это можно отнести и к характеристике соответствующих легенд «Великого Зеркала». В них также во многих вариациях говорится о том, что произнесение грешником Ave Maria спасает его от греха даже помимо его сознания и воли. Многие легенды «Великого Зеркала» и написаны только в доказательство этой мысли.² Католический характер этих легенд легко определяется. Но этого нельзя сказать о всех без исключения легендах «Великого Зеркала».

Среди легенд «Великого Зеркала» с яркой католической окраской мы находим ряд легенд, взятых из патериков и прологов. Так, между прочим, в польском издании напечатано известное сказание о Протерии, спасенном Василием Великим, весьма важное для объяснения генезиса «Повести о Савве Грудцыне». В русском переводе «Великого Зеркала» оно имеет следующее название: «Дяволу отданный отрок, иже его действом в женися на дщери господина своего, по семъ покаянием ꙗ молитвами Св. Василя отъ руку дьявола исторже и хирографъ или рукописаніе раздра». Но самый текст сказания в русском переводе не приведен: после заглавия стоит приписка: «О семъ зри прологъ януарія во 2 день».³ Некоторые легенды «Великого Зеркала» отдельными своими мотивами несколько напоминают

получают в день Успения богородицы освобождение от мучений (см. А. И. Кирпичников, *ibid.*, стр. 225). Английские каноники и каноники Лиона устанавливают особый праздник — праздник зачатия девы Марии. Праздник этот начинает прививаться в XI—XII вв., а к XIV в. приобретает уже огромную популярность. (см. А. Лебедев. Разности церквей восточной и западной в учении о деве Марии. Варшава, 1881, стр. 22). Тулузский собор в 1229 г. обязал всех христиан под страхом денежного штрафа посещать по субботам церковь в честь девы Марии. Папа Григорий IX (1370—1378 гг.) назначил пост перед праздником рождества девы Марии. В 1375 г. во Франции при Карле V устанавливается праздник введения Марии во храм. Папа Урбан VI устанавливает в 1389 г. праздник посещения Марии (Елизаветой) и т. д. (см. об этом Klöden K. F. Zur Geschichte der Marienverehrung... Berlin, 1840, стр. 25, 29 и др.).

¹ К. Ф. Klöden, *op. cit.*, стр. 28.

² См. «Великое Зеркало» Гос. публ. библ. Собрание Погод., № 1382, лл. 21—22, 22—23, 24—25, 25—26, 103, 210—212.

³ См., напр., Погод., № 1381, л. 257.

соответствующие мотивы «Повести о Савве Грудцыне». Но взятое на фоне общего характера сборника «Великого Зеркала» их сходство теряет какое бы то ни было значение в вопросе о генезисе «Повести о Савве Грудцыне».

Рассмотрим эти легенды:

Прежде всего необходимо сличить с «Повестью о Савве Грудцыне» легенду «О воине непостоянного житія і о неизреченнѣй благодати пресвятыя богородицы».

Один богатый воин, неразумно живя, «богатство свое все в пустошь истоши». Убитый этим, он избегает людей, страдая от нищеты и стыда. Однажды, находясь в уединенном месте и оплакивая свою судьбу, он услышал ржание коня и увидел «человека страшного взору на нем ѣдуща. И приближися к нему и начать вопрошати война, чего ради во ономъ мѣсте сѣдящу ему и что случися ему. Воин же все о себѣ исповѣда. И приѣхавый рече: аще хочещи мя в маломъ вѣкомъ словѣ послушати, то паче нежели прежде был еси славна и богата сотворю тя. И той сластолюбивый і лакомый муж возрадовася рече: Во всемъ тебе усердно послушаю, точію да буду яко же и прежде. И приѣхавый рече, иди в домъ твой і во ономъ мѣсте, — ізяснивъ признаки, — возми себѣ много злата и драгаго каменія. Мнѣ же, рече, токмо се сотвори: сего и сего дня на то мѣсто, — імя нареклъ, — изведи мнѣ жену свою. І отѣха злый той ѣздец». Воин нашел сокровища, указанные дьяволом, и вновь разбогател. В назначенный день воин со своей женой, имевшей большую любовь и веру к богородице, на двух конях выезжают из города. По дороге, проезжая мимо храма богородицы, жена заходит в храм помолиться и поручает себя деве Марии. Во время молитвы она приходит в забвение и засыпает. Богородица в ее образе выходит из церкви и едет вслед за воином. В назначенном месте их встречает дьявол.

Легенда заканчивается низвержением дьявола «во тму кромѣшную», возвращением воина с женой домой и их добродетельной жизнью.¹

Начало этой легенды, как мы видим, отдаленно напоминает продажу души бесу в «Повести о Савве Грудцыне». В обоих случаях дьявол встречает человека, грустящего в безлюдном месте, узнает причину его скорби, обещает оказать ему помощь за определенное вознаграждение, — в одном случае это продажа души героя повести, в другом — жены героя легенды, — и выполняет свое обещание, действительно оказывая помощь человеку. Но сходство между этой легендой и «Повестью о Савве Грудцыне» настолько общее, что о прямой зависи-

¹ Погод., № 1381, лл. 8—10.

мости повести от легенды не может быть и речи. Сходство это, вне всякого сомнения, результат восхождения их к весьма и весьма отдаленному, много раз пересказанному, общему источнику.

И П. Владимиров¹ и Конрад Битнер,² говоря о сходстве «Повести о Савве Грудцыне» с повестями «Великого Зеркала», имели в виду легенду, имеющую в русском переводе следующее заглавие: «О дьяволѣ, иже во образѣ челоуѣчестѣмъ воину служаше». Приведем отрывок из этой легенды, напоминающий один эпизод из «Повести о Савве Грудцыне», а именно — чудесный переход Саввы и беса через Днепр, и вообще — преданную и успешную службу беса герою повести.

«Дьявол во образѣ юношы прекраснаго начат служити воину нѣкоему. Ему же егда зѣло возлюбися тако за красоту, яко же и красноглаголаня ради, той же начат зѣло прилѣжно служити со трепетом и вѣрностию тако, яко даже господинѣ дивляшеся. Никогда же на конь посаждашеся ниже с коня слазяше і идѣже бы той слуга дьявол не приспѣл бы, всегда угодно с поклонением и благоразсудно служаше. Во един же день, егда оба на конех шествоваху и ко единой реце на брег приидоша, господин обозрѣся ј узрѣ многое множество супостатов, иже его постизаху. И рече слузѣ: се здѣ мы погибохом. Се врази мои текут, река же пред нами и уклонится нѣсть мѣста камо. Или мя здѣ убюют или мя во плен поимут. Рече же слуга: неужасаися, господине, брод реки сея аз совершенно свѣм, токмо послѣдствуи ми, угонзем от их постизания. На сие господинѣ отвѣща: аз вѣм, яко никто же сея реки может преити, ниже кто когда преиде ю. Обаче в надежду устия послѣдоваше слузѣ и преиде добрѣ реку. Егда же противо себе едина на оной, друзии же на друзѣй странѣ быша, супостати, того дивляхуся, глаголюще: кто когда слыша или видѣ брод на сей реце, ничто же инаго есть, но токмо дьявол его превел есть. И тако возвратишася».³

Сходство между этим отрывком легенды и «Повестью о Савве Грудцыне» бесспорно. Но стоит только нам пристальнее присмотреться к демонологии христианства, чтобы это сходство сразу же потеряло всю свою исключительность. Дьявол в облике человека — это обычный образ еще древних патериков.⁴

¹ П. Владимиров. К исследованию о «Великом Зеркале». Казань, 1885, стр. 71 и 72.

² Konrad Bittner. Die Faustsage im Russischen Schrifttum. 1925, стр. 79.

³ Погод., № 1382, лл. 417, об. 418.

⁴ Так, к пресвитеру Апеллесу приходит дьявол в образе женщины; к авве Иоанну приходит сатана, приняв на себя образ пресвитера (см. «Лавсаик». Перевод с греческого. СПб. 1873, стр. 239, 240) и т. п. См. об этом Ф. А. Рязановский. Демонология в древнерусской литературе. 1916, стр. 49—53.

Его служба человеку, в основе которой лежит коварный замысел, — также обычное явление демонологической религиозной легенды. Чудеса же, совершаемые дьяволом, обычно являются копией «божественных» чудес и чудес «святых». Поэтому приведенный нами мотив легенды «Великого Зеркала» принадлежит к той категории мотивов, которые сотни и тысячи раз могут возникнуть в схожих культурно-бытовых условиях.

Его совпадение с «Повестью о Савве Грудцыне» ничего не доказывает.

Среди богородичных легенд «Великого Зеркала» есть еще одна, отдельные мотивы которой обнаруживают сходство с «Повестью о Савве Грудцыне».

Заглавие этой легенды — «Пресвятая богородица человекъ злорѣчива от болѣзни исцели». Ее содержание: Один человек, споткнувшись о камень, в гневе вспомнил дьявола и сказал: «Дьяволь ли сей камень здѣ положи». После этого он тяжело и неизлечимо заболел. Долгое время страдая, он не забывал о боге, считая, что всякая болезнь ведет к избавлению от грехов. Во время пасхальной заутрени к больному явилась богородица и обратилась к нему со словами: «Вѣждъ же отседе, яко твоя молитвы суть услышаны от господа. Сотвори же, еже ти завещаю. Повели себе принести во церковь твоя парафіи или приходу, идѣ же есть образ Успенія пресвятыя богородицы, и молися пред образомъ ея и услыши благодать божію. Посемъ же блюдися опасно злореченія». Легенда оканчивается словами: «Егде же сіе сотвори, пріять благодать Ложію и пресвятыя богородицы и бысть здравъ совершенно».¹

В этой легенде, как и в «Повести о Савве Грудцыне», болезни дается сверхъестественное объяснение — она результат влияния злой силы, дьявола. Больной получает исцеление, выполнив свое обещание — помолиться в церкви перед иконой богородицы. Схематически в легенде дается то, что в развернутом виде мы находим в «Повести о Савве Грудцыне». Но, конечно, влияние здесь не могло иметь места. Указанная схема, как мы увидим, своими корнями уходит в византийскую агиографическую литературу. Отсюда она перешла на Русь и широко развилась в русских житиях, в сказаниях о новоявленных иконах богородицы и в чудесах их.

В «Великом Зеркале» легенда эта попала из средневекового сборника «Speculum Majus» Винченца из Бовэ, который широко использовал византийские источники религиозной легенды. Очевидно, и «Повесть о Савве

¹ Погод., № 1382, лл. 749—750.

Грудцыне» и «Великое Зерцало» в данном случае восходят к одной и той же литературной традиции.

Для характеристики легенд «Великого Зеркала» и их отношения к «Повести о Савве Грудцыне» имеет большое значение форма легенд, их жанровые особенности. Это маленькие, анекдотического характера, повестушки, в которых для составителя являлось самым ценным развитие сюжета по определенной схеме, подводящей слушателя или читателя к простому, ясному и конкретному выводу религиозно-нравственного значения. Это и понятно: ведь «Magnum Speculum» находится в ближайшем родстве со «Speculum e exemplorum ex diversis libris in unum laboriose collectum» и другими средневековыми сборниками примеров для проповедников. Насколько далеки эти повестушки от широкой картины событий и четкого социального смысла «Повести о Савве Грудцыне», само собой очевидно.

Бесконечно далеки эти легенды от «Повести о Савве Грудцыне» и по своему языку. Церковно-славянский язык XVII в. в переводе «Великого Зеркала» испещрен польскими и латинскими выражениями, в особенности в нарицательных названиях лиц (гетман, кроль, староста римский, парохіане и пр.) и предметов (гай, кокош, пенези, капа, на аерѣ, поэта и пр.).¹ Что же касается «Повести о Савве Грудцыне», то ни в лексике, ни в строевании речи никаких полонизмов мы не встречаем.

2

Вторым по своему значению из переводных сборников религиозных легенд в последней трети XVII в. был сборник «Звезда Пресветлая». Он переведен, как об этом свидетельствует запись в одном из его списков,² в Москве в 1668 г. «простолюдином Никитой».

В 1686 г. «Звезда Пресветлая» особенно тщательно переписывается и дополняется рассказами из ряда сборников. Так, из «Неба Новогó» Иоанникия Галятовского берется 152 чуда, из «Великого Зеркала» 44 повести, из хронографа, пролога и патерика 13 чудес. Все это, вместе с легендами «Звезды Пресветлой», составляет огромный сборник в 339 «чудес», повестей и легенд. Текст этого списка обильно иллюстрируется рисунками.

¹ П. Владимиров. «Великое Зерцало». М. 1884, стр. 66.

² Гос. публ. библ. (Ленинград), ркп. Буслаева, Ф. I. № 739. «Во славу Христу богу и пресвятѣй богородицѣ превел сию книгу Звѣзду Пресвѣтлую простолюдинъ Никита. В царствующемъ великомъ градѣ Москвѣ в лѣто от созданія мира 7176-го, от рожества же господа нашего Иисуса христа 1668 индикта 6 мѣсяца іуля» (л. 4, 4об.).

Из послесловия мы узнаем, что этот список предназначался к печати. В предисловии же к нему указываются лица, которым он посвящается: это царевичи Иоанн Алексеевич, Петр Алексеевич и царевна Софья Алексеевна.

Как в этом списке, так и в ряде других списков, перед предисловием автора «Звезды Пресветлой» помещается стихотворение, написанное силлабическими стихами,¹ сразу же указывающее на тот круг лиц, который так усиленно продвигал этот сборник легенд. Это, вне всякого сомнения, были сторонники, а быть может и представители, южно-русского просвещения.

Л. 13 «Сугоубство мыслетей и литера бѹки
вручают насъ божіей матере в рѹки.
Марія Мати Божія.
Сими писмены достойно наречеса,
Звезда пресветлая от многих предречеса.»

С. З. П.

Сію Звезду Пресвѣтлую являютъ:
свѣт ея пред очима вѣрныхъ предлагають.

С. Ц. В.

Сію Царицу Всепѣтую имянують:
И вся твари чествѣйшую красотою написують.
Сія есть звезда пресвѣтлая,
Мати богу царица всепѣтая.
Солнца мысленнаго христа являеть
И нас его божественнымъ свѣтомъ озаряет.
Лучи своего милосердія на вѣрныхъ своихъ испушаетъ
И милости оу сына своего и бога присно испрошаетъ.

Моленіемъ ея царство вѣрнымъ отверзено,
І иго работы бѣсовскія разорено.

Л. 13 об.

В жизнь вѣчную всѣхъ насъ призывает
И от муки изъ адскія пропасти избавляетъ.

В «Звезде Пресветлой», как и в «Великом Зерцале», мы в изобилии обнаруживаем культурно-исторические элементы, характерные только для истории западной церкви, а стилистические особенности легенд этого сборника уводят нас к средневековой католической религиозной лирике с ее условной и усложненной символикой.

В легендах «Звезды Пресветлой», так же как и в легендах «Великого Зеркала», отражаются определенные моменты в истории развития культа девы Марии. Так, здесь есть несколько легенд, связанных с праздником

¹ Ркп. Академии Наук № 34. 3. 6.

Успения. Например, женщина, почитающая богородицу, в праздник Успения по ненависти дьявола «сама себе ножемъ прерѣза до самыя кости, и от сего вскоре умре». Богородица возвращает ее, как свою «возлюбленную служительницу», к жизни на 9 дней, для того чтобы она могла покаяться в своих грехах, (гл. VII, чудо 5, л. 66 об. по списку Буслаева Лен. публ. библ., Ф. I. 739). Ремесленник, имевший большую веру к богородице, заболел и предсказал свою смерть в день Успения. Это и сбылось (гл. XIV, чудо 3, л. 105 об., *ibid.*).

Правда, в этих легендах мы не найдем свидетельств о различии догматов по этому вопросу церкви католической и церкви православной.¹ Но связь их содержания с данным праздником не случайна: она, конечно, является отражением особого почитания на Западе праздника Успения.

Совсем вплотную к культу девы Марии подводит нас одна особенность легенд «Звезды Пресветлой», характерная для этого сборника в целом: в ряде легенд говорится об особом значении «лествицы».

Не почитающие «лествицу» жестоко наказываются (гл. I, чудо 5, л. 15 об.). «Лествица» помогает при родах (гл. II, чудо 5, лл. 18 об. — 19), спасает человека при кораблекрушении (гл. V, чудо 9, лл. 44 об. — 45), помогает переплывать реки (гл. V, чудо 11, л. 46), обеспечивает победу в сражениях (гл. V, чудо 12, л. 47 об.), возвращает блудника к добродетельной жизни (гл. VIII, чудо 11, л. 80—80 об.).

Особенно же исключительное действие оказывает «лествица» против бесов: она парализует их силу, отгоняет их, покоряет, предает их в руки человека (гл. I, чудо 1, л. 10; гл. IV, чудо 1, л. 26 об.; чудо 2, л. 26 об.; чудо 3, л. 27; чудо 4, л. 27 об.; чудо 8, л. 32; чудо 9, л. 33; чудо 10, л. 34; чудо 13, л. 36 об.; чудо 14, л. 37).

«Лествицы» не гибнут во время пожара (гл. XII, чудо 3, л. 99; чудо 4, л. 99 об.). «Лествицы», как плоды, вырастают на ветвях чудесного дерева (гл. XII, чудо 5, л. 99 об.) и т. д.

Это исключительное почитание четок находит себе объяснение в существовании на Западе особого братства четок или братства псал-

¹ По верованию восточной церкви, бог скрыл тело богородицы, как тело Моисеево, а по верованию западной — богородица вознеслась на небеса. Это различие является, между прочим, одной из путеводных нитей при изучении русской иконографии. Итоги изучения Успения богородицы в искусстве говорят нам о том, что католическое влияние сказалось в русской иконографии, главным образом, в XVIII—XIX вв., широко захватив, в частности, лубочную картину. В XVII же веке русская церковная живопись в этом вопросе следует византийским преданиям (см. об этом А. И. Кирпичников. Успение богородицы в легенде и в искусстве. Труды VI Археол. съезда в Одессе. Одесса, 1888). Аналогичной же была судьба и переводной католической легенды о деве Марии.

тири Марии, которое ставило своею целью чествование девы Марии посредством четок.¹ Содержание этого чествования и вера в его чудесное значение и отразились в ряде легенд «Звезды Пресветлой» и во многом обусловили их символику. Известные на Западе со времени первых крестовых походов четки особое распространение получили с XIII в. благодаря деятельности членов доминиканского ордена. При молитвах употреблялись большие и малые четки. Малые четки состояли из 50 малых и 5 больших шариков, а большие, или псалтирь Марии, из 150 малых и 15 больших; при этом, каждый большой шарик помещался после десяти маленьких шариков. Молящийся читал Ave Maria десять раз, каждый раз пропуская между пальцами по одному шартику четок, при большом же шарике читал «Отче наш». Таким образом, Ave Maria читалось в десять раз больше, чем «Отче наш», и поэтому четки являлись хорошим средством в культе девы Марии.²

Все это самым точным образом отразилось в художественных образах и картинах, во всей этой цветистой символике легенд «Звезды Пресветлой».

Разбойники, напав на старца, ежедневно 50 раз произносившего молитву богородицы, видят, что пред ним, во время его молитвы, стоит прекрасная дева. Она стоит «изо усть молящегося цвѣты изимая бѣлы, колико числом богородице Дево изрече, толико и цвѣтов изо усть его проразшихъ изять. И за кѣмъждо десяткомъ бѣлыхъ цвѣтовъ прекрасен зѣло цвѣтъ израспѣй изимаше, сие знаменіе суть отеческия молитвы, иже, проговоря десять богородице Дево радуися, и отче нашъ проглашаше над кѣмъждо десятком. И ис тѣхъ обоихъ цвѣтовъ оная дева прекрасная вѣнецъ себѣ сплете и на главу свою возложи, невидима бысть» (гл. V, чудо 5, л. 41 об. — 42).

В «Звезда Пресветлой» можно указать ряд подобных же картин.³

Часто встречающиеся в рассматриваемых нами легендах сравнения молитв деве Марии с цветами⁴ и звездами,⁵ название определенного количества (50 или 150) молитв ей «лествицей», по ступеням кото-

¹ Уже с XIII в. идет образование особых обществ и организаций, посвященных деве Марии: так, папа Александр IV в 1255 г. утверждает орден «сервитов» — рабов девы Марии. В XIV в. одно за другим возникают многочисленные братства Марии: в 1358 г. вблизи Дисдорфа, в 1387 г. в Лемберге, в 1395 г. в Люккау. В Реще, близ Вридена, организуется братство псалтири Марии (см. К. F. Klöden, *op. cit.*, 65—70). В XIV—XVI вв. эти братства мы встречаем в любом католическом государстве.

² Klöden, стр. 67—68.

³ См. гл. V, чудо 21, л. 54—54 об. и др.

⁴ См. гл. X, чудо 1, л. 90; гл. XI, чудо 4, л. 95 об.

⁵ См. гл. I, чудо 6, л. 16.

рой молящийся восходит к духовному совершенству, равно как и само наименование сборника «Звездой Пресветлой», — все это, в основе своей восходя к символике общехристианских церковных песнопений, как мы видим, представлено здесь уже в преломленном через католический культ девы Марии виде. Отсюда — большое сходство стиля легенд «Звезды Пресветлой» с религиозной и светской лирикой католического средневековья, хорошо знающей сравнения девы Марии с розой и лилией, называющей ее зеркалом блаженства, звездой в сердце, лестницей Иакова и т. п.¹ Отсюда же и одинокое в стилевом отношении положение «Звезды Пресветлой» в русской литературе XVII в.

В отношении стиля нельзя, конечно, обнаружить каких-либо черт сходства между легендами «Звезды Пресветлой» и «Повестью о Савве Грудцыне». А это в случае зависимости повести от данных легенд, конечно, сказалось бы.

Нельзя обнаружить этого сходства и в отношении сюжетов легенд «Звезды Пресветлой» и «Повести о Савве Грудцыне». Все легенды сборника распределены по главам. Принцип этого распределения — указание определенной категории событий, во время которых оказывается спасительным произнесение молитвы «Богородице дево радуйся». Напр., при тяжелых родах, во время болезни, в опасности, при нападении демона и пр.

Почти все легенды представляют собою непомерное восхваление этой молитвы. На этом, собственно, они построены. Их конечная цель — показать необходимость исключительного почитания «ангельского радования».²

В «Повести о Савве Грудцыне» нет ничего такого, что в какой бы то ни было мере напоминало эту особенность легенд «Звезды Пресветлой».

Подмеченное впервые еще Н. Петровым,³ потом подтвержденное и другими историками древнерусской литературы⁴ сходство одной (и только одной!) из легенд «Звезды Пресветлой» с «Повестью о Савве Грудцыне» находит свое объяснение в общих условиях возникновения западноевропейских сборников религиозных легенд. Автор «Звезды Пресветлой», как и авторы ряда других сборников, следуя средневековой традиции, пользовался при составлении своего труда, очевидно, рядом источников. Ничего нет удивительного в том, что он включил в свой сборник старое сказание

¹ См. Каррьер, Мориз. Искусство в связи с общим развитием культуры и идеалы человечества. Перевод Е. Корша. М., 1874, т. III, стр. 450.

² См. гл. I, чудо 3, лл. 13—15; гл. I, чудо 6, л. 16; гл. II, чудо 2, лл. 17об.—18; гл. VIII, чудо 4, л. 72 об. и др.

³ Н. Петров, *op. cit.*, стр. 747 и 749—750.

⁴ В. Сиповский, *op. cit.*, стр. XLII.

о человеке, давшем рукописание дьяволу, издавна широко распространенное на Западе.

Не ставя своей целью выяснение литературного генезиса этой легенды «Звезды Пресветлой» на западноевропейской почве, мы укажем только на большое сходство ее с известным сказанием о Феофиле-экономе.

Сказание о Феофиле-эконOME, написанное Евтихианом на греческом языке в VI в., на латинском языке впервые появляется в переводе Павла Дякона в VIII в. С этого времени оно неоднократно перерабатывается в стихах и прозе то на средневековой латыни, то на немецком и французском языках.¹

Рассматриваемая нами легенда «Звезды Пресветлой» и является одной из переделок этого сказания. Вернее всего, что она передает сюжет сказания о Феофиле-эконOME не непосредственно, а через какую-то переработку этого сказания, может быть через легенду о Каруле, с которой, как мы ниже покажем, у нее есть ряд совпадений.

Сказание о Феофиле-эконOME издавна известно на Руси в церковнославянском переводе.

Поэтому, говоря о возможной зависимости от него «Повести о Савве Грудцыне», нет никакой нужды обращаться к его весьма кривой и к тому же католической тенденцией окрашенной переработке, нашедшей себе место в сборнике «Звезды Пресветлой».

Здесь это сказание, действительно, получило католическую окраску. Оно включено в круг произведений, посвященных культу девы Марии. Прославление молитвы богородице сделано центром его сюжета. «Дерзаю недостойный глаголати и приносить тебѣ пресвѣтлей Царицѣ и Госпоже сіе моленіе и радостное со ангелом приглашеніе, о нем же учителя нашы возвѣщаютъ намъ, яко велія есть сила молитвы сея» — говорит герой легенды, обращаясь к деве Марии, и ожидает избавления от дьявола благодаря этой молитве. Отсюда идет и развязка — прощение. Все это изложено в духе католического культа девы Марии, во всем сохраняется схема средневековых сборников «exemplum» для нравственных наставлений.

¹ В IX в. оно перелагается в стихи монахиней Гросвитой, в XII в. — Марбадом Ренским. В XII же веке его излагает в стихах на немецком языке Гартман. В 1250 г. этим сказанием пользуется автор *Passional*'я, в 1276 г. — Бруно фон-Шенебеке. В этом же веке неизвестный поэт переделывает сказание о Феофиле в поэму, посвященную десе Марии, и т. д. (см. М. Корелин. Западная легенда о докторе Фаусте. «Вестник Европы» 1882, ноябрь, стр. 267). См. также: E. Sommer. De Theophili cum diabolo foedere. Berolini, 1847.

В этой переделке сказание о Феофиле отстоит от «Повести о Савве Грудцыне» значительно дальше, чем в переводе на церковно-славянский язык. Поэтому и конец этого сказания, в редакции «Звезды Пресветлой», в котором можно найти почти текстуальные совпадения с «Повестью о Савве Грудцыне», необходимо воспринимать именно как совпадение или следствие общности литературной традиции, а не результат влияния легенды сборника на нашу повесть.

3

Сборник «*Ἀμαρτωλῶν σωτηρία*» составлен Агапием Критянином на Афоне в первой половине XVII в. Впервые этот сборник был напечатан в Венеции в 1641 г.

Самуил Бакачич перевел «*Ἀμαρτωλῶν σωτηρία*» в 1687 г. на сербский язык. Этот перевод, очевидно, не имел широкого распространения в Москве, потому что в конце XVII и в начале XVIII в. делается второй перевод сборника Агапия Критянина, причем переводчики, образованнейшие люди этого времени, не знают о переводе Бакачича и вновь переводят непосредственно с греческого.¹ Не знает об этом первом переводе и митрополит Новгородский Иов, который в 1707 г. пишет Софронию Лихуду в Москву: «Еще паки святыню вашу купно прошу, извольте спросить, аще обрящете гдѣ преведеную книгу: Грѣшныхъ спасеніе, благоволите купить, аще и ценна будетъ».² Письмо Иова ясно говорит о том, что даже в 1707 г., когда, очевидно, уже был окончен второй перевод «*Ἀμαρτωλῶν σωτηρία*», книга эта была крайне редка и дорога.

Второй перевод сборника Агапия Критянина, о котором неоднократно хлопочет митрополит Новгородский Иов,³ был выполнен чудовским монахом Дамаскиным,⁴ вероятно в содружестве с монахом этого же монастыря — Евфимием. Перевод первой части сборника был окончен 19 декабря 1693 г. Весь же сборник переведен не ранее 1705 г.

¹ Иван Фетисов «*Ἀμαρτωλῶν σωτηρία* в українському та московському письменствах». См. «Записки Исторично-філологічного відділу» В. У. А. Н. 1928, кн. XIX, с. 35: «Порівнявши руський переклад з грецьким текстом та слов'янським перекладом, бачимо: 1) чудівські перекладачі, як вони і кажуть у заголовку, справді перекладали з грецької і 2) наші перекладачі не знали Бакачичевого перекладу, бо сербизмів, та й узагалі будь-яких слідів слов'янського перекладу, в їхньому перекладі не трапляється, вони-бо, інакше, скористувалися-б з нього у сумнівних випадках, а не залишали-б текст без перекладу».

² Соф., № 1425, л. 74; Ів. Фетисов, *ib. d.*, стр. 31; «Странник» 1861, т. I, стр. 83.

³ Соф., № 1425; Ів. Фетисов, *ib. d.*, стр. 31.

⁴ И. Яхонтов. Иеродьякон Дамаскин, русский полемист семнадцатого века. СПб., 1884, стр. 17.

Эти хронологические даты свидетельствуют о том, что «Ἀμαρτωλῶν σωτηρία» ни в коем случае не мог быть в числе непосредственных источников «Повести о Савве Грудцыне». В этом же мы убеждаемся и при детальном сопоставлении «Повести о Савве Грудцыне» и легенд, вошедших в сборник Агапия Критянина.

В сборнике «Ἀμαρτωλῶν σωτηρία» есть предисловие: «Агапій всѣмъ обще». В нем Агапий Критянин с исключительной четкостью стремится отмежеваться от католических тенденций, которые помимо его воли могли проникнуть в сборник, составленный на основе легендарного материала не только православного Востока, но и католического Запада. «Прежде же всѣхъ, говорит он здесь, и во всѣхъ и по всехъ, аще обрящется кое-либо слово, или реченіе, или писмя (*sic*) малѣйшее, в сей книзѣ, или в иной бы нѣкоей, юже сочинихъ в кое-любо время, и не было бы яко повелѣваетъ святая божія каолическая и апостолская церковь греческая, да потребится и погубится сіе, яко бы никогда писано было тое».¹

Беря религиозные легенды из средневековых католических сборников, Агапий Критянин переделывает их, пропуская в них места, имеющие католический характер, или заменяя их новыми, согласно своим религиозным верованиям и специальному заданию.² Но эта редакционная работа не доведена им до конца в силу композиционных особенностей самих религиозных легенд западного средневековья, построенных в доказательство определенных католических тенденций. Многие из них не поддались и не могли поддаться переделке. И в сборнике Агапия Критянина мы находим все те же исторические и культурно-бытовые элементы католического Запада, какие нам известны и по нашим переводным и по латинским средневековым сборникам. Недаром в 1671 г., уже после смерти Агапия Критянина, возникло обвинение его в неправославии, и иноки Афона должны были засвидетельствовать «христианскую чистоту» жизни Агапия Критянина и православный характер «Ἀμαρτωλῶν σωτηρία».³ В сборник Агапия Критянина попал ряд легенд, сложившихся в связи с католическим культом девы Марии и сохранивших все особенности своей композиции, особенности кратких повестушек-примеров для подтверждения определенной идеи. Большинство из них построено на прославлении молитвы «ангельского радования».⁴

¹ Ркп. Акад. Наук 31. 6. 38, лл. 4—4об. Об этом же Агапий Критянин пишет и ниже (см. л. 209, конец 9-го чуда).

² Иван Фетисов, *op. cit.*, стр. 18.

³ Иван Фетисов, *op. cit.*, стр. 7, и Legrand (т. III, стр. 532).

⁴ См. легенды — 18, 28, 29, 30, 35, 39, 55 и др. (ркп. Акад. Наук 31. 6. 38, лл. 221 об.—222; 236 об. — 237; 237—237 об.; 237 об. — 238; 240 об. — 241 об.; 243 об. — 244 об.; 255 об.—256).

Католический тип этих легенд сборника «*Ἀμαρτωλῶν σωτηρία*» очевиден.

Только при полном игнорировании идейных, композиционных и стилистических особенностей этого жанра можно говорить о «родстве» этих легенд с «Повестью о Савве Грудцыне». И ошибка В. Розова¹ в этом отношении в настоящее время в достаточной степени раскрыта К. Биттнером.²

Но в сборнике Агапия Критянина есть ряд легенд, сходство которых с «Повестью о Савве Грудцыне» бесспорно. Это те легенды, в которых говорится о чудесном явлении икон богоматери или ее самой верующим во сне или в «исступлении».³

В этих легендах многократно повторяется известный по «Повести о Савве Грудцыне» мотив явления больному богородицы во сне в сопровождении кого-либо из святых (апостола Иоанна), обещание исцеления и само исцеление больного. Кроме того, здесь же в сильной степени находит свое отражение почитание икон Богоматери, также сказавшееся и на «Повести о Савве Грудцыне». Бесспорное сходство этих легенд с некоторыми мотивами «Повести о Савве Грудцыне» для нас станет сразу же понятным и объяснимым, как только мы обратим внимание на их источник. Это все легенды византийского Востока, попавшие в сборник Агапия Критянина из греческих книг и рукописей или же из западноевропейских сборников, в свою очередь пользовавшихся византийскими источниками.⁴ Восточно-византийское происхождение и византийская агнографическая литературная традиция — вот что характеризует эту часть легенд «*Ἀμαρτωλῶν σωτηρία*». В принадлежности к одной и той же литературной традиции, очевидно, необходимо искать и объяснения сходства между «Повестью о Савве Грудцыне» и этой частью легенд сборника «*Ἀμαρτωλῶν σωτηρία*». Любопытно, что некоторые из этих легенд издавна были известны в славяно-русских рукописях, а в XVII в. уже попали в печатную книгу. Так, напр., «Чудо четвертое о иже въ Неоріи пресвятыя богородицы» мы находим под 31 августа в «Прологе», сказание «О священнѣй обители иверстѣй и честнѣй Иконѣ поргантинѣ» напечатано в 1659 г. в книге «Рай мысленный», в типографии Валдайского Иверского монастыря, основанного Никоном.

¹ В. Розов, *op. cit.*, стр. 3—5.

² К. Биттнер, *op. cit.*, стр. 71—73.

³ См. легенды — 4, 9, 10, 22, 25, 67 и др. (ркп. Акад. Наук 31. 6. 38., лл. 204 об.—205 об.; 207—208; 209—212; 227—230 об.; 234—234 об.; 264 об.).

⁴ Иван Фетисов, *op. cit.*, стр. 12—15.

Среди легенд сборника Агапия Критянина есть две легенды, сходство которых с «Повестью о Савве Грудцыне» не ограничивается сходством отдельных мотивов, но захватывает сюжеты этих произведений в целом. Это — «Чудо двадесять третие. О отвергшемся Христа писанием» (об итальянском князе Каруле¹) и «Чудо двадесять четвертое. О Теофилѣ, иже Христа отвергся».²

Легенда о Теофиле передана Агапием Критянином в несколько сокращенном по сравнению со старославянскими переводами виде. В этой переделке мы не находим каких-либо особых черт, ставящих данную редакцию легенды в более близкие отношения с «Повестью о Савве Грудцыне», чем это можно сказать о старославянском переводе сказания о Теофиле. Вопрос об этом, таким образом, должен быть рассмотрен в связи с вопросом об отношении «Повести» к византийской литературной традиции.

Значительно интереснее вопрос об отношении к «Повести о Савве Грудцыне» второй легенды — об итальянском князе Каруле.

Содержание ее следующее: Итальянский князь Карул прожил свои богатства «в различные сласти и плотскія страсти» и в короткое время в конец обнищал. Он отправляется в пустыню к волхву, чтобы узнать — каким образом бес может сделать его богатым. В пустыне он встречается дьявола в образе воина, который предлагает ему дать расписку в отречении от Христа, обещая за это возвращение богатства. Карул соглашается. Дьявол «же даде ему сласти и благодати привременныя, яко же обѣщася ему, и бяше в дружествѣ с нимъ, послѣдую ему во образѣ онаго воина и совершаше вся хотѣнія его». Однажды, когда они проходили мимо церкви, князь Карул увидел икону богородицы и тяжело вздохнул, вспомнив свой грех. Бес избил его палкой и запретил когда-либо смотреть на икону девы Марии, говоря: «тая бо нынѣ содѣя многи пагубы и многихъ взять от рукъ моихъ». После этого Карул начинает подумывать об освобождении от дьявола. Он не забыл откровенного признания дьявола и, когда последний вторично повел его мимо церкви, чтобы убедиться в его покорности, Карул вбегает в церковь и бросается на колени перед иконой девы Марии. Дьявол, не дождавшись Карула, уходит, надеясь, что во время «Суда» Карул будет отдан ему, как человек, по своей воле отступивший от Христа. Карул молится перед иконой девы Марии трое суток и от утомления засыпает, «и мало уснув, видѣ въ видѣнии пресвятую»,

¹ Ркп. Акад. Наук 31. 6. 38, лл. 230 об. — 232.

² Ibid., лл. 232—234. Старый перевод встречается в сборниках отдельной статьей; в Четьи-Минеи Дмитрия Рост. включен под 23 июня.

которая обещает ему избавление от дьявола, если он совершит «дѣла достойна покаянію». Проснувшись, Карул нашел в своих руках расписку, данную дьяволу. Архиепископ римский Леон исполнил по этому поводу благодарственную службу. «Каруль же, бывъ инокъ, показа плоды достойны покаянію, яко же повелѣ ему госпожа наша, благодатію ея сподобися небесному блаженству...»

Подчеркнутые нами слова легенды невольно напрашиваются на сопоставление с «Повестью о Савве Грудцыне». Дьявол этой легенды, подобно названному брату Саввы Грудцына, везде сопровождает Карула, при этом в образе воина. Карул постригается в монахи и умирает, достигая блаженства. Эти мотивы легенды о Каруле на фоне общей близости ее сюжета к «Повести о Савве Грудцыне», вне всякого сомнения, свидетельствуют о большом сходстве между этими произведениями.¹ Но в действительности оно не так велико, как это кажется по первому впечатлению. Прежде всего — о дьяволе в образе воина. Во-первых, дьявол в образе воина — это распространеннейший образ восточновизантийской, западно-европейской и древнерусской демонологии.² Во-вторых, в «Повести о Савве Грудцыне» нигде не упоминается о том, что бес сопровождает Савву в образе воина. Скорее всего он представился Савве в образе молодого купца, так как говорит о своей жизни в Орле: «здѣ живу ради конныхъ покупокъ». Во всех же прочих случаях повесть упорно подчеркивает, что бес за Саввою «яко слуга хождаше». Очевидно, явление дьявола в образе воина не имеет никакого отношения к бесу нашей повести.

Далее, дьявол в легенде о Каруле всегда сопровождает свою жертву. Возникновение этого образа, широко распространенного в демонологии всех стран,³ надо искать в христианских представлениях об ангелохранителе и дьяволе, приставляемых к родившемуся человеку и сопровождающих его в течение жизни. Эти представления приобрели конкретную

¹ На этом сходстве особенно настаивает Иван Фетисов (см. *op. cit.*, стр. 43—44).

² Батальное изображение борьбы отшельников с демонами мы находим в «Луге Духовном» Иоанна Мосха (см. перевод Хитрова, 1896, стр. 181—182). В *Acta sanct.* (Jan. I, 329) дьявол изображается в виде воина с обнаженным мечом. В апокрифическом житии апостола Иоанна бес изображается в виде воина, распространяющего клевету на Иоанна (см. Кадлубовский. Очерки по истории древнерусской литературы житий святых. Варшава, 1902, стр. 33). В житии Авраамия Ростовского бес принимает образ воина и в таком виде клеветает на Авраамия (*ibid.*, стр. 33) и т. д.

³ А. Попов. Влияние церковного учения и древнерусской духовной письменности на мирозерцание русского народа и в частности на народную словесность в древний допетровский период. Казань, 1883, стр. 184. П. Озерецкий. Воззрения древнерусского народа на ангелов и злых духов. (Руководство для сельских пастырей. Киев, 1867, т. I, стр. 585.)

образную форму, в свою очередь, под влиянием древних мифических верований о добром и злом начале. Имея такую глубокую и общую для ряда народов основу, образ дьявола, сопровождающего свою жертву, в устной легенде и письменности мог возникать вне каких бы то ни было литературных влияний, а только в тесной связи с христианско-языческими демонологическими представлениями авторов этих легенд. Наличие этого образа в легенде о Каруле и в «Повести о Савве Грудцыне» несколько не свидетельствует о зависимости последней от легенды сборника Агапия Критянина.

Наконец, и Карул и Савва после избавления от дьявола постригаются в монахи. Это типичная концовка «чудес» исцеления, сюжетно-стилистическая окаменевшая формула, по которой наивно было бы пытаться установить влияние одного произведения на другое.

Таким образом, у нас нет достаточных оснований ставить «Повесть о Савве Грудцыне» в генетическую связь с легендой о Каруле, опираясь только на разобранные нами особенности последней. Что же касается сходства сюжетов этих произведений в целом, то оно, нам кажется, объясняется возникновением легенды о Каруле под влиянием древнего сказания о Феофиле, стоявшего в определенных отношениях с нашей повестью.

Оставляя в стороне литературную историю о Каруле на западноевропейской почве, мы отметим черты сходства ее со сказанием о Феофиле Агапиевого же сборника.

Одновременно с этим, приводим параллельные места и из легенды «Звезды Пресветлой», которая, как мы упоминали выше, тоже принадлежит к циклу сказаний о Феофиле и, очевидно, образовалась под влиянием переработки этого сказания, подобной легенде о Каруле.

Сказание о Феофиле	Легенда о Каруле	Легенда «Звезды Пресветлой»
1. Лишившийся места эконо́м Феофил скорбит об этом и обращается за помощью к волхву.	1. Потерявший богатство Карул приходит от этого в отчаяние и обращается за помощью к волхву.	1. Богатый человек обнищал
2. Волхв ведет Феофила «в пусто мѣсто» и представляет его князю тьмы.	2. Карул встречает дьявола в пустыне.	2.

- | | | |
|--|---|--|
| 3. Феофил дает рукописание князю тьмы. | 3. Карул дает диаволу рукописание, написанное кровью. | 3. Обнищавший богач дает диаволу рукописание, написанное кровью. |
| 4. Феофил становится экономом. | 4. Богатства возвращаются Карулу. | 4. Богатства возвращаются обнищавшему богачу. |
| 5. Волхв часто приходит к Феофилу. | 5. Бес всегда сопровождает Карула. | 5. |
| 6. Феофил сознает глубину своего падения. | 6. Карул задумывается над вопросом об избавлении от диавола. | 6. |
| 7. Феофил спрашивает себя: «Кто может отъяти рукописание изъ рукъ бѣсовскихъ?» | 7. Карул узнает от диавола, что спастись он может благодаря заступничеству богородицы. | 7. Богач в церкви узнает, что для избавления от диавола надо произносить молитву: «Богородице дѣво радуйся». |
| 8. Феофил идет в церковь богородицы и молится перед ее образом. | 8. Карул убегает в церковь богородицы и молится перед ее образом. | 8. Богач молится деве Марии в церкви. |
| 9. | 9. «Враг же смущашеся вѣрнѣ церкви и творяше многъ мятежъ. Таже по удоволномъ часѣ возопивъ, глагола: Азь поиду, невѣрне, яко отгонитъ мя дѣвья сила, но держу рукописание твое, и егда сядетъ сынъ ея судити, яко праведный судія, иматъ ты придати въ руки мои, понеже волею отметнулъ еси вѣру свою. Сія рекши, лукавый изчезе». | 9. «Діаволь же треклятый посмѣваясь о надѣянїи его и молитву, юже приносит ко пресвятой богородице, мня о немъ, яко всеу трудится, давъ на ся рукописание, своею кровію написанное, вѣры отвержесе. Уже бо Господь богъ нѣсть милостивъ нань, глаголаше, и к сему не будетъ, понеже аду своею рукою отдадесе самоволно». |

- | | | |
|--|--|------------------------------------|
| 10. Феофил засыпает и видит во сне богородицу. | 10. Карул от утомления засыпает и видит во сне богородицу. | 10. |
| 11. | 11. | 11. Богач вновь заходит в церковь. |
| 12. Молитва. | 12. Молитва. | 12. Молитва. |

Ряд совпадений текстуальных и по содержанию
 Ряд совпадений текстуальных и по
 содержанию

Ряд совпадений текстуальных и по
 содержанию

- | | | |
|--|--|---|
| 13. Второй сон, видение и молитва. | 13. | 13. |
| 14. Третий сон, видение и молитва. | 14. | 14. |
| 15. Рукописание оказывается в руках проснувшегося Феофила. | 15. Рукописание оказывается в руках проснувшегося Карула. | 15. Богач берет рукописание из рук иконы богородицы. |
| 16. «Епископъ и вси граждане прославиша бога, творящаго сие чюдеса». | 16. Архиепископ Леон исполняет благодарственную службу и многие «беззаконники» обращаются к покаянию. | 16—17. Богач «за сие благодаривъ бога и богоматерь, и во благихъ вся дни живота своего поживе, молитву принося богородице и вездѣ прославляя чюдеса ея». ² |
| 17. «Феофилъ же, умертви себе совершенно мірови... слуговаше въ той церкви пресвятыя богородицы даже до конца всея жизни своея со многимъ прилѣжаніемъ и смиреніемъ...» ¹ | 17. «Карулъ же бывъ инокъ, показа плоды достойны покаянію, яко же повелѣ ему госпожа наша, благодатію ея сподобися небесному блаженству». ¹ | |

¹ См. ркп. Акад. Наук 31. 6. 38., лл. 230 об.—234.

² Л. П. Б-ка F. I. 739.

Таким образом на поставленный нами в этой главе вопрос мы должны дать отрицательный ответ: переводные сборники религиозных легенд конца XVII в. не оказали никакого влияния на «Повесть о Савве Грудцыне».

И это объясняется не только тем, что эти сборники появились в переводах на церковно-славянский язык позже установленного нами времени написания «Повести о Савве Грудцыне».

Большинство легенд данных сборников — особенно это надо сказать о легендах «Великого Зеркала» и «Звезды Пресветлой» — и в идейном, и в композиционном и в стилистическом отношении представляют собой, условно говоря, «католический» тип религиозной легенды. Они являются произведениями, явно обнаруживающими свою связь с католическим культом девы Марии и сохраняющими в описании событий, картин и действующих лиц ряд деталей, характерных только для католического Запада.

В отношении жанра и стиля эта часть легенд сборников близка к средневековой католической религиозной лирике и религиозной повести особого назначения (для проповедников). Это краткие схематические повестушки-примеры на определенные религиозно-нравственные сентенции. Огромное большинство их построено на прославлении Ave Maria: это определяет их композиционные особенности. Их язык изобилует усложненной и цветистой символикой, истинный смысл которой коренится в соответствующем ритуале культа девы Марии.

Эта часть легенд данных сборников далеко отстоит от широких исторических и бытовых картин и социальных тенденций «Повести о Савве Грудцыне».

Сходные же с «Повестью о Савве Грудцыне» легенды этих сборников оказываются произведениями или возникшими на византийском Востоке или написанными в духе византийской литературной традиции, причем многие из этих легенд были издавна известны в русской письменности, придя в нее через славянский юг, Афон и т. п.

Поэтому обнаруживаемые при сопоставлении данных сборников и «Повести о Савве Грудцыне» черты сходства, вне всякого сомнения, находят свое объяснение или в общности византийской литературной традиции для отдельных мотивов и сюжетов или же, в отдельных редких случаях, в сходстве социальных и культурно-бытовых условий, вызвавших к жизни сходные же литературные картины и положения сопоставляемых произведений.

Очевидно, от стремления объяснить возникновение «Повести о Савве Грудцыне» в связи с западноевропейской переводной религиозной легендой конца XVII в. надо навсегда отказаться.

IV. Отношение „Повести о Савве Грудцыне“ к старорусской литературной традиции

Правильное решение вопроса о тяготении «Повести о Савве Грудцыне» к литературным памятникам восточновизантийского происхождения было намечено еще первыми ее исследователями. Так, Н. Костомаров и А. Галахов отмечали близость «Повести о Савве Грудцыне» к сказанию о Протерии, а Н. Тихошравов — к легенде о Феофиле экономе. Но первых исследователей «Повести о Савве Грудцыне» интересовал больше вопрос об ее источниках, чем вопрос о связи ее с произведениями определенного стиля и жанра. Только А. Н. Веселовский со свойственной ему широтой взгляда на генезис литературных произведений, отметив ряд параллелей к «Повести о Савве Грудцыне», не настаивал на определенном источнике ее. Детальное сопоставление «Повести о Савве Грудцыне» с древнейшими известными на Руси демонологическими сказаниями — сказаниями о Протерии и Феофиле — убеждает нас в том, что, действительно, нет оснований говорить в данном случае о непосредственном литературном заимствовании. Процесс образования «Повести о Савве Грудцыне» значительно сложнее.

Сопоставление демонологической части сюжета «Повести о Савве Грудцыне» со сказаниями о Протерии и Феофиле приводит нас к следующим конкретным наблюдениям:

Повесть о Савве Грудцыне	Сказание о Протерии	Сказание о Феофиле
1. Савва дает рукописание бесу перед посещением князя тьмы.	Протерий и Феофил делают это во время самого посещения.	
2. Описание царства дьявола дано сходно во всех трех произведениях; причем одинаково же и отношение дьявола к обращающемуся к нему за помощью человеку — это отношение явного недоверия.		
Описано оно более сходно в «Повести о Савве Грудцыне» и в «Сказании о Протерии».		
3. Как бес всегда так Феофила часто посредник между ним и		проводит Савву, посещает волхв, дьяволом.

4. Савва и Протерий отказываются от посещения церкви и принятия причастия. Феofil начинает свое раскаяние с добровольного посещения церкви.
5. Разговор Саввы и Феофила с богородицей во сне и Протерия с Василием наяву по теме совпадают между собою, но в описании их нет ничего общего.
6. Угрозы бесов Савве и Протерию в общих чертах изображаются сходно, но при совершенно различных обстоятельствах.
7. Рукописание возвращается:
 Савве во время литургии «спаде от верха церкви... все заглажено». К Василию (а не Протерию) оно летит по духу и Василий его рывает. У Феофила оно оказывается в руке по пробуждении от сна; позже он его сжигает в церкви.

Очевидно, здесь можно говорить только об общем сходстве сюжета, отдельных мотивов, некоторых положений и образов. Старый спор о том, какое из этих двух сказаний необходимо считать источником «Повести о Савве Грудцыне», должен получить совершенно определенное решение: ни то, ни другое. Эти сказания являются только наиболее яркими и имеющими хорошо развитый сюжет среди тех многочисленных демонологических произведений, которые проникли с византийского Востока в русскую письменность уже в первые века ее существования: напр., «Легенда о Месите Чародее»,¹ «Сказание о Кириане и Иустине»,² огромное количество демонологических новелл патериков³ и демонологические мотивы переводной агиографической литературы.⁴ Эти демонологические произведения соответствующим образом влияли на миросозерцание, литературные представления, фольклор и самый быт нашего средневековья, причем это влияние находило поддержку со стороны книг «священного писания», различного рода поучений и эсхатологических произведений, точно также разрабатывавших демонологические мотивы. Во главе произведений, оказывавших это влияние,

¹ См. «Пролог», 2 декабря.

² См. «Минси-Четии», 2 октября.

³ См. «Лавсанк» Палладия. П., изд. 3-е, 1873 г., стр. 134—137; 178—181; 388—389. «Древний патерик, изложенный по главам». Перевод с греческого. М., 1874 г., стр. 108—109; 109—110; 142—143 и т. д.

⁴ См. об этом в книге А. Кадлубовского «Очерки по истории древнерусской литературы житий святых», Варшава, 1902, стр. 16—20; 30—35; 39—41 и др.

вне всякого сомнения, стояли «Сказание о Феофиле» и, особенно, «Сказание о Протерии», самое распространенное в письменности и глубоко проникшее в фольклор.¹

Но возникновение оригинальных русских демонологических произведений, подобных «Повести о Савве Грудцыне», объясняется не только наличием в русской письменности этих переводных произведений, но и наличием всего того материала, лигатурного и нелитературного характера, который создавался на русской почве под их влиянием.

Только в этом средоточии литературной традиции, демонологических представлений, фольклора и быта русского средневековья и можно найти объяснение сходства «Повести о Савве Грудцыне» со сказаниями о Феофиле и Протерии.

Если демонологический сюжет «Повести о Савве Грудцыне» можно в целом сравнивать со сказаниями о Феофиле и Протерии, то этого нельзя делать с его отдельными элементами. Так, напр., развязка «Повести о Савве Грудцыне» в своих деталях имеет мало общего с указанными сказаниями. Все обстоятельства, сопровождающие выздоровление Саввы, описаны несколько иначе, чем выздоровление (или избавление от дьявола) Протерия и Феофила. В этой своей части «Повесть о Савве Грудцыне» теснейшим образом соприкасается с получившими в XVII в. широкое распространение в Московской Руси сказаниями о «чудотворных» богородичных иконах. Эти сказания ни в коем случае не следует смешивать с западноевропейской переводной легендой, относящейся к культу девы Марии. Они находятся в прямой генетической связи с византийской богородичной легендой.²

¹ О том, насколько глубоко проникло «Сказание о Протерии» в фольклор славянских народов, можно судить хотя бы по следующей литературе: В. Н. Добровольский. Смоленский этнографический сборник, ч. I, 1891, стр. 650, № 9. В. Гнатюк. Этнографический сборник, т. III, 1897, стр. 80—82. № 32. Н. Костомаров. Памяти старин. русск. литературы, СПб., 1860, т. I, стр. 191. М. Возняк. Історія української літератури. Львів, 1924, стр. 132. Научный сборник товариства «Просвіта» в Ужгороді. I (статья М. Возняка). Записки Наукового Товариства імені Шевченка, 1902, т. 49, стр. 251. № 210.

² В то время, когда на католическом Западе складывался и получал широкое распространение культ девы Марии, — и даже на несколько столетий раньше этого времени, — на византийском Востоке также возрастало ее почитание. Исторические события, происходившие в жизни Византийской империи, начиная с VII в. и кончая падением Константинополя, создавали особое направление в литературе о деве Марии. Во время весьма частых нападений на Византию различных восточных народов (персов, арабов), а позже — славян, в Византии возникает особое почитание богородичных икон. Духовенство принимает весьма деятельное участие в обороне города, воздействуя на религиозное чувство граждан. Обход, во время осады Византии, городских стен религиозной процессией с патриархом во главе и с иконами богородичными делается обычным явлением. Любопытно, насколько это почитание богородичных икон глубоко входит в миропонимание и быт византийцев. В царствование Ираклия (VII в.)

Когда падает Константинополь, то московская идея третьего Рима, между прочим, подкрепляется частью созданием новых, частью усиленным распространением созданных раньше сказаний о чудесном переходе на Русь икон византийского Востока: растущая феодальная монархия использует и этот путь для обоснования своих «сюзеренных» прав. Таковы сказания о Владимирской иконе, о Тихвинской иконе и т. д. Действительное перенесение в XVI—XVII вв. в Московскую Русь нескольких греческих икон русскими купцами и приезжавшими в Москву за богатой милостыней греческими монахами еще более способствует увеличению сильно распространенного и раньше почитания икон.¹ Создается богатая литература легенд о богородичных иконах. Монастырская колонизация окраин Московского государства в значительной мере способствует росту этих легенд: каждый новый монастырь, каждый новый поселок обзаводится собственной «святыней», и почетное место среди этих «святынь» занимают богородичные иконы, быстро обрастающие легендами.

Можно указать два основных типа этих сказаний и легенд. Одни из них имеют широкий социально-политический смысл. На Руси они складываются под влиянием афонских и византийских богородичных сказаний.² Примеры последних мы уже приводили выше. Укажем еще, что о существовании на византийском Востоке подобного рода сказаний прекрасно свидетельствуют сказания об иконе Одигитрии.³ Сказания

на мачтах военных кораблей появляются богородичные иконы. Этот император при отъезде в 622 г. из Византии вручает столицу империи охране девы Марии и ее чтимой иконы (см. Н. П. Кондаков. Иконография богородицы. СПб., 1914, стр. 347—348). Неудивительно поэтому, что религиозная легенда каждую победу византийских войск начинает приписывать заступничеству иконы девы Марии. Так, такие легенды складываются после победы византийских войск в 626 г. при Иракии, при Константине IV Погоном, при Льве Исавре (VII в.) и т. д. (см. В. Сахаров. Апокрифические и легендарные сказания о деве Марии, особенно распространенные в древней Руси. Христианское чтение, 1888 г., март—апрель, стр. 320—321. См. также «Повествование о чудесном избавлении Константинополя от сильных врагов...», напечатанное в этом же журнале за 1837 г., ч. I, стр. 263—285). Почитание богородичных икон в Византии с особой силой возобновляется после окончательного разгрома иконоборчества. Иоанн Цимисхий (X в.) и Иоанн Комнин (XII в.) с исключительным почетом встречают богородичную икону, возвращаясь в Византию после побед над скифами (В. Сахаров, *op. cit.*, стр. 321). Одновременно с этим, еще на византийской почве складывается в особый жанр и богородичная легенда.

¹ Между прочим, в 1653 г. в Москву привозится знаменитая Влахернская икона. См. о причинах этого своеобразного импорта Московской Руси у Н. Ф. Каптерева. Характер отношений России к православному Востоку в XVI и XVII столетиях, изд. 2-е, 1914, стр. 60—102.

² Сами русские сказания подчеркивают эту преемственность византийской традиции. См. «Сказания о Мирожской иконе». Труды Псковск. церк. историко-археол. комитета. Псков, 1910, стр. 101.

³ См. изд. Об-ва древн. письм., 1878, вып. XIX., стр. 12—15.

и легенды этого типа говорят о деве Марип, как заступнице отдельных городов, княжеств, государств. Таковы сложившиеся на русской почве известные сказания о Владимирской иконе, благодаря легендарному заступничеству которой Москва спасается от нашествия Тамерлана в 1395 г. и Махмета-Гирея в 1521 г. Эти сказания имели в свое время официальное значение. В литературном отношении они интересны для нас тем, что в них мы находим ряд черт, с одной стороны, сближающих их с восточновизантийской религиозно-легендарной литературой, с другой стороны, с «Повестью о Савве Грудцыне». В них говорится, между прочим, о «явлении» девы Марии ряду лиц во сне или в том особом душевном состоянии, которое древние памятники чаще всего называют «исступлением», причем, дева Мария является не одна, а в сопровождении старцев, в частности московских митрополитов — Петра и Алексея. Это — отражение распространенного в древней Руси культа покровителей городов, который имеет место и в «Повести о Савве Грудцыне».

Параллельно с этим складываются сказания, в которых изображаются легендарные действия местных богородичных икон, заступниц отдельных городов и весей. Таковы, напр., псковские легендарные сказания об иконах Мирожской, Одигитрии Курсунской и находившейся в погосте Камено.¹

В них говорится о легендарных избавлениях Пскова от немцев, Литвы и мора. В литературном отношении эти местные сказания сохраняют все особенности византийской религиозной легенды.²

Но богородичная легенда не проходит мимо и индивидуальной судьбы человека. Очень рано на русской почве, также под влиянием византийских и афонских сказаний, складываются «чудеса» икон девы Марии над отдельными лицами. Это второй тип богородичных легенд. Обычно они сопровождали так наз. «новоявленные» иконы и служили могущественным средством создания авторитета этих местных «святынь», почти всегда связанных с задачами княже-

¹ Изданы в «Трудах псковск. церк. историко-археол. комитета», Псков, 1910, стр. 78—108.

² К сказаниям этого типа можно отнести «Новгородское сказание о знаменнии от иконы богородицы в 1170 г.» (см. Н. Тихонравов. Летописи русской литературы и древности. М., 1862, т. IV, стр. 18—20); «Сказание об иконе Одигитрии в Великом Устюге» XIV в. (издано в «Библиографической летописи» Об-ва любит. древн. письм. за 1915 г., II, стр. 57—61); «Сказание о Ярославско-казанской богородичной иконе» XVI в. (см. «Яросл. епарх. ведом.» 1870, II, стр. 217—222 и 225—228); «Сказание о новоявленной иконе богородицы Одигитрии Смоленской в Ярославле» (см. «Яросл. епарх. ведом.» 1872, стр. 327—331. В иной редакции напечатано в «Яросл. епарх. ведом.» 1873, стр. 9—15) и мн. др.

ской или монастырской колонизации. Древнейшие образцы этих примитивных легенд относятся к XII в. и записаны в «Сказании о чудесах Владимирской иконы»,¹ сослужившей для Андрея Боголюбского большую службу в деле колонизации Суздальского края. От более позднего времени мы имеем огромное количество подобного рода легенд. Так, к XIV в. относится составление легенд, а значительно позже и самого сказания о богородичной иконе на Толге,² к началу XVII в. относится формирование легенд и сказания об иконах Владимирской и Грузинской, «яже въ Красной горѣ»;³ к началу же XVII в. относится сказание о явлении и «чудесах» Югской богородичной иконы;⁴ к первой половине этого же века относится сказание об иконе Смоленской богородицы Одигитрии и ее «чудесах»;⁵ в 60-е годы XVII в. складываются легенды и сказания об иконе богородицы Одигитрии Туровецкой⁶ и новоявленной Исаковской⁷ и т. д. Даже в XVIII в. еще создаются и тщательно записываются аналогичные же легенды, — напр., об иконе Одигитрии Смоленской в Суздале.⁸

Многие из этих легенд еще тесно связаны с политической борьбой различных социальных групп. Так, например, отражение обостренной классовой борьбы революционных лет начала XVII в. мы находим в одной из легенд об иконе Владимирской на Красной горе в Двинском крае (ч. 5), где описываются арест воеводы Ив. Вас. Милюкова и убийство его помощника дьяка Ильи Уварова.⁹ Но в большинстве случаев эти легенды черпают свое содержание из самой гущи быта, а иногда даже из фольклора,¹⁰ или же в тысячах вариантов пересказывают старые демонологические сюжеты, проникшие на Русь с византийского Востока в патериках и различного рода сборниках.

¹ См. изд. Об-ва древн. письм. 1878, вып. XXX.

² См. «Яросл. епарх. ведом.» 1880, II, стр. 273—280.

³ См. ркп. Акад. Наук Д. № 368. XVII в., и К. 55. XVIII в.

⁴ См. «Яросл. епарх. ведом.» 1877, II, стр. 153—159 и 161—163. Вторично это сказание напечатано в «Яросл. епарх. ведом.» 1890, II, стр. 241—253 и 257—266.

⁵ Издано в «Яросл. епарх. ведом.» 1877, II, стр. 41—44. См. также «Яросл. епарх. ведом.» 1892, II, стр. 310—314.

⁶ См. «Памятн. древн. письм.» 1879, вып. III, стр. 97—106.

⁷ См. «Яросл. епарх. ведом.» 1876, II, стр. 397—400 и «Яросл. епарх. ведом.» 1877, II, стр. 14—15.

⁸ См. «Временник Московского Об-ва истории и древн. российск.» М., 1855, кн. 22, стр. 156—161.

⁹ Ркп. Акад. Наук, К. 55, л. 14.

¹⁰ См. «Явление и чудеса пресвятыя богородицы, честнаго и славнаго ея Одигитрии, на Двинѣ рѣкѣ на Туровецкомъ повостѣ» чч. 15 и 18 («Памятн. древн. письм.») 1879, вып. III, стр. 102—103; 103—104; 105—106.

Об исцелении бесноватых говорится во многих из этих легенд, причем по своей композиции легенды эти весьма сильно напоминают конец «Повести о Савве Грудцыне».

Мы знаем, что конец «Повести о Савве Грудцыне» построен по следующей схеме: болезнь Саввы, явление ему во сне с двумя «старцами» богородицы, обещающей исцеление, и исцеление Саввы перед богородичной иконой в церкви. Составные элементы этой схемы в разрозненном виде или в таком же сочетании, как и в «Повести о Савве Грудцыне», мы находим в бесконечном числе вариантов в богородичных сказаниях и легендах.

Явление богородицы во сне, в забытїи, в исступлении — это обычный прием, с помощью которого авторы сказаний и легенд достигают завязки или, наоборот, развязки событий, о которых у них идет речь. Приведем пример:

— Боярин Федор Максимович Хвостов тяжело заболел. Близкие его, исповедав его, «сѣдящи при немъ, чающе и ожидающе исхода души его отъ тѣла, и въ малѣ времени яко забыся, бысть въ восторзѣ и нача глаголати къ ту сущимъ всѣмъ, повѣствовати о явленіи чудотворнаго образа рожества пресвятыя богородицы, и гласъ ему бысть отъ образа: „Теодоре, возстани отъ одра своего и иди на восточную страну въ предѣлы Пошехонскаго уѣзду, во обитель новоявленнаго чудотворнаго образа рожества пресвятыя богородицы во Исакову пустынь и соверши молебное пѣніе чудотворному образу, и будещи здравъ“». После молебна перед иконой боярин выздоровел. (Сказание об Исаковской иконе).¹

Иногда это явление, как и в «Повести о Савве Грудцыне», происходит в сопровождении одного или двух «старцев»: обычно это патроны той местности, в которой происходит легендарное событие, или той, из которой родом герой легенды; или же один из этих «старцев» — Иоанн Богослов.

— «Оному же Герасиму отъ видѣнія того страшнаго падшу на землю, аки мертву сущу. . . И абіе внезапно видитъ надъ собою стоящу пресвятую владычицу нашу богородицу и приснодѣву Марію и держащей ей въ правой рукѣ святыи крестъ златъ, съ нею же стоящихъ два мужа, святолѣпны

¹ См. «Яросл. епарх. вѣдом.» 1877, II, стр. 15. См. подобные же явления в «Сказании Казанско-ярославской иконы» («Яросл. епарх. вѣдом.» 1877, II, стр. 219); в «Сказании об иконе Одигитрии в Ярославле» («Яросл. епарх. вѣдом.» 1873, II, стр. 11 и 12; *ibid.* за 1892 г., II, стр. 310, 311 и 312); в «Сказании об Югской иконе» (*ibid.* за 1890 г., II, стр. 245); в Сказании об иконах Владимирской и Грузинской на Красной Горе» (рпк. Акад. Шаук, К. 55, л. 5; л. 6 об.; л. 8; л. 9 об.; л. 11 об.; л. 23; л. 37; л. 38; л. 38 об.); в «Сказании о Туровецкой иконе» («Памяти. древн. письм.» 1879 г., вып. III, стр. 100; 101 (ч. 8); 102 (ч. 11, 12 и 13); 103 (ч. 16); 104 (ч. 19) и т. д.

суща, свѣтлы и бѣлы ризы носяща, подобіе же ихъ образа сѣдинами украшена суть, на ризахъ же ихъ кресты изображены, въ правую руку у стоящаго мужа въ рукахъ священное евангеліе, вельми свѣтло сіяюще».¹

Видение Герасиму в ряде деталей совпадает с аналогичным же видением Саввы Грудцына: здесь тоже «два мужа», причем они «сѣдинами украшена» и один из них, конечно, Иоанн Богослов, исконный спутник и хранитель девы Марии, как об этом свидетельствуют весьма древние апокрифические сказания.

Исцеление больного, и в частности бесноватого, в церкви у иконы богородицы—это обычный финал богородичных легенд. Почти в каждом сказании о богородичной иконе мы находим несколько легендарных исцелений бесноватых. Не только общая сюжетная схема этих легенд, но и ряд образов, положений и словесных формул здесь те же самые, что и в развязке «Повести о Савве Грудцыне».

В сходных чертах описываются проявления болезни;² больной дает обещание по выздоровлении поступить в монахи;³ в видении больному является богородица и повелевает идти в церковь и помолиться перед ее образом;⁴ исцеление происходит в церкви перед образом во время литургии и т. п.

Мы далеки от мысли локализовать эти мотивы, сходные с «Повестью о Савве Грудцыне», только в богородичных сказаниях и легендах. Ни в какой мере. Мы находим их в большом количестве в поздних (XVI в. и особенно XVII в.) житиях святых, в так наз. «посмертных чудесах».⁵

¹ См. «Яросл. епарх. ведом.» 1877, II, стр. 219. См. также «Сказание об Югской иконе» (ibid. за 1890 г., II, стр. 262). «Сказание о Ярославско-казанской иконе» (ibid. за 1870 г., II, стр. 226); «Сказание об иконе Краснорборской» («Чтения в Об-ве истории и древн. российск.» 1913, кн. I, III, стр. 53).

² См. «Яросл. епарх. ведом.» 1890, II, стр. 260 (ч. 13).

³ См. «Яросл. епарх. ведом.» 1880, II, стр. 278 (ч. 23).

⁴ Ркп. Акад. Наук, К. 55, лл. 21—22. См. также «Сказание об Югской иконе» («Яросл. епарх. ведом.» 1890, II, стр. 252; 258—259; 259; 260; 261; 263—264; 265); «Сказание об иконе на Толге» («Яросл. епарх. ведом.» 1880, II, стр. 276; 277; 278); «Сказание об Исаковской иконе» («Яросл. епарх. ведом.» 1877, II, стр. 14; 19; 22); «Сказание об иконах Владимирской и Грузинской на Красной Горе» (ркп. Акад. Наук, К. 55, лл. 21 (ч. 6); л. 29 (ч. 22); л. 34—35 (ч. 27)).

⁵ См. напр., «Житие Моисея, архиепископа Новгородского» («Памятн. старин. русск. литературы», вып. IV, стр. 12—13); «Повесть о Михаиле Клопском» (ibid., стр. 49); «Повесть о Мартирии» (ibid., стр. 63); «Повесть о Ефросине» (ibid., стр. 102—103; 104—106; 106—107; 107; 108; 109; 113); «Книга о новоявленных чудесах преподобного Сергия Симона Азарьина» (см. «Памятн. древн. письм.» 1888, LXX вып.).

Мотив «видений» во сне и экстазе, вне всякого сомнения, восточновизантийского происхождения. Об этом свидетельствует ряд легенд патериков (см. «Палестинский патерик», вып. 5, СПб., 1895 г., стр. 45; «Луг духовный» Иоанна Мосха. Перевод Хитрово. 1896 г., стр. 3—4, 61, 155, 158, 174; «Древний патерик, изложенный по гл вам». М., 1874, стр. 428—429).

О «видениях» в греческой легенде и о врачебных инкубациях см. Д. Шестаков, Исследования в области греческих народных сказаний о святых. Варшава, 1910, стр. 129, 150—151, 207—208, 211.

Некоторые из этих мотивов — видения — проникают в исторические сказания о революционных событиях начала XVII в.¹ и т. д. Эти легендарные мотивы вообще очень характерны для феодальной литературы XVI—XVII вв.

Мы сопоставляем сказания и легенды об иконах с «Повестью о Савве Грудцыне» потому, что в этих произведениях рассматриваемые нами мотивы сложились в более прочную сюжетную схему, чем это можно сказать о произведениях агнографического или исторического жанра. Это сопоставление важно для нас в следующем отношении: благодаря ему «Повесть о Савве Грудцыне» попадает в круг произведений, родственных ей по стилю. В самом деле, обработка старого демонологического сюжета автором последней трети XVII в. казалась бы непонятной, если бы мы ее взяли изолированно, если бы мы не нашли современный ей литературный стиль. Теперь же мы видим, что отмеченные нами особенности «Повести о Савве Грудцыне» являются характерными особенностями стиля древнерусской феодальной литературы, и что больше всего они сконцентрированы в литературе сказаний и легенд об иконах девы Марии, получивших широкое распространение как раз в XVII в., причем эта концентрация была настолько сильной и постоянной, что богородичная легенда приобрела вид своеобразного устойчивого жанра.

В XVII в. в стиле богородичной легенды обработан огромный, и подчас исключительно любопытный, бытовой, исторический, фольклорный, агнографический и демонологический материал.

Старые демонологические сюжеты в этой литературе всегда приводятся к одному и тому же разрешению — освобождению больного от беса благодаря молитве перед образом богородицы так же точно, как и в «Повести о Савве Грудцыне». Нет сомнения, конец «Повести о Савве Грудцыне» написан в стиле богородичных легенд. Отсюда понятен и более широкий вопрос — странный на первый взгляд выбор для темы социального значения старого демонологического сюжета: он был обычен для данного стиля.

Таким образом и здесь «Повесть о Савве Грудцыне» идет по старым тропам: ведь богородичная легенда вся уходит своими корнями в византийскую литературную традицию.

Ряд второстепенных эпизодов и образов «Повести о Савве Грудцыне» точно также восходит к издавна известным в древнерусской литературе

¹ Д. Успенский. Видения смутного времени. См. «Вестник Европы» за 1914 г., кн. 5, стр. 134—171.

образам. Так, напр., плачущий старец, с которым Савва встречается в селе Павлово-перевоз, оказывается широко распространенным в древнерусской литературе образом. Это образ переводных и оригинальных патериков и многочисленных агиографических произведений.¹ Между прочим, можно даже указать путь, каким этот образ проник в «Повесть о Савве Грудцыне». Рассказываемый в повести эпизод происходит в селе Павлово-перевоз, покровителем которого считался Павел Обнорский. Русский агиограф рисует образ последнего в подражание образу Павла Простого: оба они демоноборцы, оба они «подвизаются в плаче» и т. д. Среди легенд о Павле Простом есть легенда, весьма сильно напоминающая данный эпизод «Повести о Савве Грудцыне».² От характерной для русского средневековья идеи о покровителе местности к традиционному литературному образу — таков путь создания данного эпизода нашей повести.

Точно также, конечно, вариацией легендарной истории об Иосифе Прекрасном является один из важнейших эпизодов «Повести о Савве Грудцыне» — жизнь героя повести у Бажена Второго.

Таким образом, если говорить о близости «Повести о Савве Грудцыне» к литературным произведениям определенного стиля, то необходимо, прежде всего, отметить ее сходство с древнейшими демонологическими сказаниями восточновизантийского происхождения — сказанием о Протерии и сказанием о Феофиле. Затем надо указать на большую близость «Повести о Савве Грудцыне» к широко распространенной в XVII в. богородичной легенде. Но, отмечая это сходство, надо рассматривать его не как результат непосредственного литературного влияния на «Повесть о Савве Грудцыне» какого-либо определенного литературного произведения. Сходство это — результат взаимодействия ряда факторов. Здесь надо учитывать и литературную начитанность автора, и овладение им определенным стилем, и наличие в современном ему фольклоре сходных мотивов и сюжетов и, наконец,

¹ См. о Феофиле в Киево-печерском патерике (Д. Абрамович. Киево-печерский патерик. Киев, 1930, стр. 158—161); о Мартирии («Памяти старин. русск. литературы». Н. Костомаров, вып. IV, стр. 55); о Евфимии («Сборн. Истор.-филолог. об-ва в Нежине». 1899, т. II, стр. 128—129; о «теоретическом» обосновании необходимости плача см. «Иоанна игумена Синайской горы лествица». М., 1873, Слово 7-е, стр. 101—115; «Древний патерик, изложенный по главам». Перевод с греческого. М., 1874, стр. 472—473; о «плачущих старцах» в этом патерике см. стр. 38—39, 45—46, 47, 48, 49—50, 53—54, 299—300, 404; «Луг Духовный» Иоанна Мосха. Перевод Хитрово. 1896, стр. 40—41; о «плачущих старцах» в этом патерике см. стр. 55—56, 67, 76 и др.

² См. о Павле Обнорском и Павле Простом «Памятники славяно-русской письменности, изд. археол. ком.» М., 1914. «Великие Минен-Четии». Январь, дни 6—11, стр. 509—558; декабрь 31 день, стр. 2710—2712.

глубокое внедрение в миропонимание и быт людей XVII в. демонологических представлений, проникших на Русь в результате общего влияния на нее восточновизантийской культуры.

У. Легендарные мотивы „Повести о Савве Грудцыне“ и демонологические представления XVII в.

Мы уже видели, как велика связь «Повести о Савве Грудцыне» с русской действительностью. Ее содержание разворачивается в определенной исторической и социальной обстановке. Ее действующие лица, как главные, так и второстепенные, взяты из живой действительности Московского государства XVII в. Мелкие бытовые подробности вставляются в местные, топографически точные, хронологически очерченные рамки. «Повесть о Савве Грудцыне» то описывает быт представителей крупного торгового капитала Московской Руси XVII в. — Фомы Грудцына. Бажена Второго, «гостинника», то дает краткую характеристику видных государственных деятелей того времени — самого царя Михаила Федоровича, боярина Михаила Борисовича Шейна и боярина Семена Лукьяновича Стрешнева, то рисует положение московских войск, которые отданы «в научение ибкоему немецкому полковнику», но так необеспечены, что в них стоит «молва и мятеж непрестанны, яко от гладу і наготы, непожалованы, помираху», то бросает несколько штрихов, характеризующих жизнь стрелецкого сотника Якова Шилова. И за всем этим легко уловима акцентировка внимания автора повести на общественном положении, идеалах и интересах определенной социальной группы — крупного купечества Московской Руси XVII в.

Таковой же повесть остается и в тех случаях, когда ее содержание явно определяется литературной традицией. Ее легендарные мотивы, зависимость которых от определенной литературной традиции совершенно бесспорна, оказываются хорошо созвучными мирозерцанию и быту московского общества XVII в., причем в отдельных случаях это относится к определенной группе этого общества — московскому купечеству. Конечно, неправильно было бы предполагать, что все эти легко находимые в быту параллели и соответствия к обнаруживаемым в повести элементам литературной традиции можно точно локализовать в пределах какой-либо одной социальной группы. Здесь идет речь о таких верованиях, понятиях и представлениях, которые, наряду с распространением в купеческой среде, характеризовали миропонимание широких кругов населения Московской Руси XVII в. Это, собственно, вполне понятное явление: правящие классы

XVII в., — дворянство, купечество и их интеллигенция, главным образом, все еще духовенство, — усвоив определенное мировоззрение, способствовали проникновению его и в другие социальные слои, экономически и культурно зависимые от них.

В «Повести о Савве Грудцыне» весьма большое значение имеет легендарно-демонологический элемент. Из легендарно-демонологических мотивов в ней, как мы видели, построен весь сюжет. Любовь между женой Бажена Второго и Саввой — результат зависти днавола: «Неавидя же добра роду человѣчу сопостать діавольъ, видѣ мужа того добродѣтельное житіе, и хотя возмутити домъ его, абіе узвляет жену его на юношу онаго к скверному смѣшенію блуда» и «Савва лестію жены тоя, паче же рещи от зависти діаволи, запятъ бысть, падеся в сеть любодеянія...» Діавол же ссорит влюбленных, так как жена Бажена, «діаволом подстрекаема», «понуждает» Савву «к скверному смѣшенію блуда» накануне праздника вознесения, он же, согласно характерному для XVII в. суесвятству, «начать с клятвою отрицатся от нея, глаголя: яко не хочу всеконечно погубити душу мою, в таковый праздникъ превеликій осквернить тѣло мое». Благодаря діаволу же Савва вновь приобретает расположение жены Бажена: для этого он «отречеса Христа, истиннаго бога... и предадеся в служеніе діаволу».

Далее, благодаря діаволу Савва выдвигается на военной службе: «Бѣсъ же в воинском ученіи такову премудрость Савве дарова, яко и старыхъ воинов и начальников во ученіи превзыти». С помощью діавола же Савва делает счастливую разведку в Смоленске и избегает польских пуль и, наконец, благодаря все той же діавольской помощи одерживает победу в поединках с тремя польскими исполинами. Бесы же мучают Савву и во время его болезни до тех пор, пока благодаря заступничеству Казанской иконы Савва не выздоравливает. И сама болезнь Саввы — только естественное следствие его общения с діаволом. Неправ А. Архангельский, считающий эту болезнь случайностью.¹ Для автора «Повести о Савве Грудцыне» она не случайность: она неизбежное следствие общения Саввы с діавольской силой. Это типичная черта средневековых представлений о причинах болезни. Древней Руси была известна огромная литература, вырабатывавшая такое отношение к болезни. Это, прежде всего, надо сказать о

¹ А. С. Архангельский. Из лекций по истории русской литературы Московского государства (XV—XVII вв.). Казань, 1913, стр. 403. «В вознаграждение за «рукописание» бес оказывает целый ряд услуг Савве, — пока тот случайно не заболевает и, считая себя близким к смерти, не совершает покаяния» (разрядка моя. М. С.)

Библии¹ и Евангелии.² Затем, подобное же отношение к болезни настойчиво развивают патерики.

Макарий Египетский изгоняет из юноши демона «многоядия».³ Послудоний изгоняет демона из беременной женщины; женщина, не говорившая шесть лет, по изгнании беса, родила и стала говорить.⁴ В «Древнем патерике» мы находим ясно выраженное изложение взгляда на болезни, как дело диавола: «Еще говорила (блаженная Синклития): много у диавола острых орудий. Когда не победил он душу бедностью, — приносит богатство к обольщению. Не одолел ее обидами и поношениями, — расточает на нее похвалы и славу. Побежден здравием человека — тело его поражает болезнями. Ибо, не могли обольстить его удовольствиями, покушается совратить душу невольными трудами, поражает человека тяжкими болезнями с тем, чтобы через сие в нерадивых помрачить любовь к богу».⁵

Под влиянием переводной византийской литературы и у нас на Руси древние языческие анимистические представления о болезнях сохранились и получили широкое распространение в новом веровании о происхождении болезней от диавола. В русской агиографической литературе, в так наз. «посмертных чудесах» святых, мы находим много случаев исцеления больных, страдающих самыми разнообразными болезнями вследствие «зависти диавола». В письменности мы встречаем даже специальные статьи по этому вопросу. Так, в рукописном сборнике Соловецкой библиотеки под № 892 есть особая статья «О различии скорбей и тягостей бѣсовских», в которой мы находим такие интересные строки:

¹ Быт. 3, 1—15.

² Лук. 13, 10—17. См. также Матф. 9, 32—34 об исцелении немого бесноватого «И когда бес был изгнан, немой стал говорить»; там же 17, 14—21 об изгнании беса из лунатика. Кроме того, Марк. 9, 17—29.

³ «Лавсаик», изд. 3, СПб., 1873, стр. 66—67. См. также стр. 86—87.

⁴ Ibid., стр. 268. См. там же об Евгарию, который много раз «был бит демонами»; об Иннокентии, изгнавшем беса из расслабленного мальчика, после чего тот выздоровел (стр. 288, 314).

⁵ «Древний патерик, изложенный по главам», М., 1874, стр. 142—143; гл. 7, 23 (16). В этом же патерике мы находим ряд рассказов об исцелении больных путем изгнания из них бесов. См., напр., об изгнании демона из дочери одного вельможи (гл. 15, 14 (14), стр. 325—326), изгнание беса смиренном (гл. 15, 80 (65), стр. 345), изгнание демона из бесноватого (гл. 19, 8, стр. 438), исцеление отрока, у которого лицо по действию диавола было обращено назад (гл. 19, 13 (10), стр. 441—442), изгнание беса (гл. 19, 17 (14), стр. 443) и т. д.

Д. Шестаков указывает в житии Иоанна Милостивого любопытное выражение «ударенный» применительно к больному и сопоставляет такое понимание болезни с верованиями «новогреков, где болезни приписываются ударам злых духов». См. «Исследования в области греческих народных сказаний о святых». Варшава, 1910, стр. 222.

«напущают бѣсове главоболіе, яко же мнѣти всему мозгу трястися и хлобыстати, виегда поклоны творити нам . . . и въ слухи наша входятъ, и паки исходятъ, тогда главѣ вельми болѣти, и от входа бѣсовскаго умъ помрачается и очи, и сердце болитъ, и уста затыхаются, тогда подобаетъ намъ на вѣтре прохладатися, и абие с вѣтромъ разноситъ ихъ безъ вѣсти, яко комаріе сонмище. Напущаютъ глухоту, и разженія главѣ и ушамъ, якоже пиявица ползаючи на главѣ, и якоже кому дерзаючи за власы, якоже садняти главѣ, едва мочи стерпѣти; напущаютъ тяжкое помраченіе, якоже нещевати уму и неразумѣти писанія и складу книжнаго; напущаютъ забвенія и отѣмлютъ память; напущаютъ слепоту и медленноязычіе, и устомъ яко клею слипатися, егда молимся; напущаютъ икоту; напущаютъ выеболіе, якоже клещами кому жгуще жилы; егда сѣдимъ, и въ свирѣли и въ сопѣли сопуще, иже глаголется пузырикомъ, и слышнѣти душа и расслабляется лѣнностію; напущаютъ сердечную болѣзнь на стояніи и на сѣданіи и на ложи, паче же сею болѣзнію во снѣ погружаютъ и въ уединенномъ житіи, якоже всемъ удомъ ослабѣти . . . напущаютъ рукамъ зудѣніе, и ногамъ, и болѣзнь, яко біючи кому на правеже, якоже подгибатися ногамъ, напущаютъ сверботу всему тѣлу безмѣрную; напущаютъ тоску и рвеніе, но и всѣмъ удомъ нашимъ касаются, и входятъ и скорбятъ страстныхъ чловѣкъ». В конце статьи автор резюмирует свою мысль: «всякому злу конецъ и вина бѣсове есть».¹

Приведенный нами комментарий к одному из неясных мест «Повести о Савве Грудцыне» с достаточной убедительностью свидетельствует о том, что автор повести болезнь Саввы ставит в связь с его служением диаволу. Демонологические представления автора повести приобретают вид стройной системы, цельного мировоззрения. В основе этого мировоззрения лежит убеждение, что моральные поступки человека, нарушающие прочно отложившиеся нормы, результат «наушценія» диавола, который шаг за шагом ведет человека к гибели. И только путем покаяния и благодаря помощи

¹ См. П. Озерецкий. Воззрения древнерусского народа на ангелов и злых духов «Руководство для сельских пастырей». Киев, 1867, т. I, стр. 576—577.

Это же представление о причине болезней мы находим и в фольклоре. Так Л. Н. Майков приводит следующий заговор против болезней: «Есть у Христа град Ерусалим, ходят по тому граду Ерусалему Лука, Марко да третій Никита мученик, что за Христа мучим был, а за нас Богу молит . . . Враг сатана лихой человек, откачнитесь от меня . . .» (см. «Великорусские заклинания». СПб., 1869, стр. 88).

высшей божественной силы человек может спастись. Общие демонологические представления и верования у автора повести приобретают особый социальный смысл, если мы учтем — когда, о ком и для чего наша повесть была написана.

В настоящее время историческая наука располагает рядом материалов, документально засвидетельствовавших широкое распространение демонологических представлений в Московской Руси XVII в. Они волнуют все слои посада, вызывая необходимость специальных расследований по царским указам, и в ряде случаев являются причиной опалы и ссылки бояр; они, наконец, пропекают в царские палаты и ведут к сыскным делам, напоминающим средневековые процессы ведьм.

В статье, помещенной в рукописи Соловецкой библиотеки под № 892, между прочим говорится, что бесы «егда молимся, напускають икоту». То, что в этой статье воспринимается как легендарный мотив, в реальной действительности принимало облик грозных судебных процессов.

В 1606 г. 14 июля царь Василий Иванович Шуйский посылает царскую грамоту на имя князя Семена Юрьевича Вяземского, чтобы тот выяснил — правда ли, что Чердынского уезда крестьянин Тренка Васильев, сын Талев напустил икоту на жену церковного дьячка Оничка Кичимова. Тренку по сему случаю «пытали... и огнем жгли, и на пытке три встряски были, и вкинули въ тюрьму...» В грамоте предлагается для пересмотра дела — «и ты бѣ въ Перми на посадѣ обыскалъ протопопы и попы по священству, а Пермичи посадскими старосты и цѣловальники и всѣми посадскими людьми и волостными крестьяны по нашему крестному цѣлованию: Тренка Васильевъ сынъ Талевъ у Оничка Кичимова жену его испортил ли?»¹ А через два дня в Пермь же посылается вторая царская грамота тоже по делу об икоте. На этот раз все дело происходит в купеческой среде. В грамоте говорится: «Билъ намъ челомъ Пермитинъ, Чердынец, посадской челоувѣкъ, Семейка Калининъ сынъ Ведерникъ на Пермитина жѣ на торгового челоувѣка на Прокофейка Васильева сына Охлупина, а сказал: въ нынѣшнемъ де во 114 году, взвелъ на него тот Прокофейко, будто де онъ на Лалетина на торгового челоувѣка на Богдашка Норицына напустилъ икоту, и подъячей де Иван Федоров, по Прокофейковѣ сказкѣ, посадил его в тюрьму.»² И в грамоте вновь предлагается широко провести сыск.

¹ «Акты исторические, собранные и изданные археографической комиссиею», II, СПб., 1841, стр. 82.

² Ibid., стр. 82—83.

Совершенно анекдотический случай с неудачными лазутчиками, которых воевода князь Роман Пожарский «съ товарищю» посылали за литовский рубеж и которые могли только заметить, «что в Литовскихъ городѣхъ баба вѣдунья наговариваетъ на хмѣль, которой изъ Литвы возятъ в наши города, чтобъ тѣмъ хмѣлемъ въ нашихъ городѣхъ на люди навести моровое повѣтрее», вызываетъ в 1632 г. особую царскую грамогу. В ней под страхом смертной казни запрещается покупать хмель в литовскихъ городах или у литовскихъ купцов, торгующихъ в русскихъ городах: «а будетъ кто у Литовскихъ людей учнетъ хмѣль купити, а про то сыщется, и тому быть казнену смертию безъ пощады...».¹

В царскихъ мастерскихъ Евдокии Лукьяновны вследствие ссоры между мастерицами выяснилось, что ряд мастерицъ прибегаетъ к ворожбе. Между прочим, одна из нихъ сыпала пепелъ на следъ государыни. И хотя мастерицы сознались, что они делали это для того, чтобы сохранить любовь мужей, или расположить к себе государыню, им не поверили. Подозревали «злое дело» противъ государыни. Назначили сыск. Дело осложнилось. Былъ открытъ ряд лицъ, занимавшихся ведовством: ворожей Настасьяца, Манька Козлиха, баба Улька, Дунька, да Феклица. Ихъ всехъ «поставили к дѣлу», всехъ пытали, жгли огнемъ и все они «повинились». Кто в чем: Жѣнка Настасьяца «наговоря, соль и мыло давала», то же самое делала и Манька Козлиха: все для того, чтобы «мужъ на жену не насмотрѣлся», чтобы «мужъ жену любилъ»; Дунька «малыхъ дѣтей отъ уроковъ смываетъ да жабы во ртѣ уговариваетъ», Феклица «грыжи людямъ уговаривает... да она жъ, у кого лучитца — на брюха горшки наметываетъ». Баба Улька, во время вторичной пытки, между прочимъ показала: «естъ де за нею и иной промыселъ: у которыхъ людей въ торговлѣ товаръ заляжетъ, и она тѣмъ торговымъ людямъ наговариваетъ на медь, а велитъ имъ тѣмъ медомъ умываться, а сама приговариваетъ: какъ пчелы ярые роятся да слетаютца, такъ бы къ тѣмъ торговымъ людямъ для ихъ товаровъ купцы сходились. И отъ того наговору у тѣхъ торговыхъ людей на товары купцы бываютъ скорые».²

Такъ какъ в это время в царской семьѣ случилось несчастье — умеръ один изъ сыновей Михаила Федоровича, то обнаруженное в мастерскихъ ведовство было поставлено в связь с этимъ событиемъ, и всехъ обвиняемыхъ постигла суровая кара: ихъ сослали в ссылку на окраины Московскаго государства.

¹ «Акты, собранные в библиотекахъ и архивахъ... археографической экспедицией», т. III, СПб., 1836, стр. 283—284.

² См. И. Е. Забелин. Сыскные дела о ворожеяхъ и колдуньяхъ при царе Михаилѣ Федоровичѣ. «Комета», учено-литературный альманахъ, изданный Николаемъ Щепкинымъ. М., 1851, стр. 488.

Правда, некоторые из них избежали этой участи — они умерли раньше, в тюрьме.

Очевидно, обращение к ворожеям и волхвам в XVII в. имело огромное распространение, не даром в окружной царской грамоте 1648 г. говорится: «а иные люди тѣхъ Чародѣевъ и волхвовъ и богомерскихъ бабъ в домъ къ себѣ призываютъ и къ малымъ дѣтемъ, и тѣ волхвы надъ больными и надъ младенцы чинятъ всякое бѣсовское волхованіе».¹

Даже в переводной книге по военному делу «Ученіе и хитрость ратнаго строенія пѣхотныхъ людей», напечатанной в Москве в 1647 г., даются «ратному человѣку» следующие наставления: «И надобѣ ему у бога помощи и одолѣнія на недруга просить, и во всякой нуждѣ и въ страхѣ едино на бога уповать, и на иныя заказанныя идольскія мѣры и на вѣдовство не надѣяться и отъ оружія, отъ поколотія, и отъ стрельбы не заговариваться, которые все отъ дьявола есть».²

Таким образом, ворожба и волшебство были в XVII в. обычным явлением в быту и крестьянства, и купечества и даже царского двора. Ворожеям и волхвам верили. С их помощью надеялись сыскать любовь и расположение близких или необходимых людей. С их помощью надеялись получить удачу в делах. К их услугам можно было обратиться в любой момент.

Припомним, что в «Повести о Савве Грудцыне» жена Бажена Второго вызывает к себе любовь Саввы «лютым отравным зеліем», что все удачи Саввы на военной службе объясняются помощью его названного брата — беса, что так же легко, как это бывало в жизни, обратились к волхву гостинник и жена его тогда, когда Савва, изгнанный из дома Бажена Второго, вновь поселился у них, «сердцем скорбя и неутѣшно тужаше по женѣ оной». Близость «Повести о Савве Грудцыне» в этих вопросах к мирозерцанию широких социальных слоев, и в частности — купечества, Московской Руси XVII в. совершенно бесспорна.

Если по широко распространенному верованию ворожея и волхв, эти посредники между дьяволом и человеком, являлись для XVII в. реальной силой, с которой надо было серьезно считаться, то точно также в представлении людей этого времени такой же реальной силой, а не фантастическим вымыслом и не метафорическим образом, был и бес.

Ф. И. Буслаев в своей статье «Бес»³ стремится показать, что отношение к бесу в XVII в. резко меняется, что сам бес приобретает шутовской

¹ Цитирую по статье А. Н. Афанасьева «Ведун и ведьма». См. «Комета», стр. 96.

² «Московский телеграф», 1833, VIII, стр. 311.

³ Ф. И. Буслаев. Мои досуги, т. 2, М., 1886, стр. 1—23.

характер. В подтверждение своей мысли Ф. И. Буслаев ссылается на одно из поздних демонологических сказаний, в котором описываются мелкие проделки беса, превратившегося в черного кота в богадельне для вдов. Положение Ф. И. Буслаева опровергается, прежде всего, самими же демонологическими сказаниями: как в византийской, так и в древнерусской агиографической литературе сплошь и рядом встречается образ беса, попадающего в затруднительное или смешное положение. Но этим нисколько не ставится под сомнение вера в реальность его существования, которая засвидетельствована также историческими документами XVII в.

До наших дней сохранилось любопытное «Сыскное дело 1642—1643 гг. о намерении испортить царицу Евдокию Лукьяновну».¹ Обвиняемому Афоньке Науменку вменялось в вину, «што он, Офонька, Господа бога и спаса нашего Исуса Христа и православные крестьянскія вѣры отвергся и животворящій крест Христовъ подъ пяты клалъ...», что «онъ, Афонька, съ бѣсы зпался и на людей бѣсовъ по вѣтру воровствомъ напушалъ и кореньемъ многихъ людей портилъ...», что он собирался «государыню портить, напушать по вѣтру бѣсей и коренье въ питье класть... И за то ево воровство приговорили ему отсечь руку да ногу да вкинуть ево въ срубъ въ огонь и сжечь ево въ струбу».²

Подробные показания Афоньки Науменка во время этого процесса раскрывают перед нами тот же круг демонологических представлений, который мы находим и в «Повести о Савве Грудцыне».

Афонька Науменок, как и жена Бажена Второго, умеет «приворачивать» к себе людей:

«а въ допросѣ сказалъ: какъ де былъ на государевѣ службѣ подъ Смоленскомъ Михайла Шеинъ, а онъ де Афонька въ тѣ поры былъ на службѣ въ Путивлѣ въ стрельцахъ въ Васильевѣ приказе Жукова и спознался съ путивльскимъ казакомъ съ Ваською Кулакомъ, и у того Васьки научился привязывать киль, и для воровства женок приворачивать...»³

Между прочим, здесь даже указывается то же время, к которому относится время действия «Повести о Савве Грудцыне», и та же среда, в которой одно время вращался герой повести.

¹ А. Н. Зерцалов. К материалам о ворожбе в древней Руси. См. «Чтения в Об-ве истории и древн. российск.», 1895, кн. III.

² Ibid., стр. 36.

³ Ibid., стр. 5—6 (разрядка моя. М. С.).

Афонька Науменок сознается, что он «напущал» бесов на людей, что для последних являлось причиной болезни и даже смерти, причем, как и в «Повести о Савве Грудцыне», Афоньке Науменку бесы являются в человеческом образе. Сходно же описываются в обоих случаях и страдания людей, на которых «напущен» бес.

«... Да онъ же Афонька въ допросѣ сказал: испортилъ де онъ пушкаря сусальника, а какъ ему имя, того не упомянуть, напустилъ на него бѣса, и бѣсъ де его забилъ до смерти; и кого де онъ Афонька похочетъ испортить, и онъ наговариваетъ на соль, и призываетъ бѣсовъ Народила и Сатанаила и иныхъ бѣсовъ, и къ темъ людямъ тѣхъ бѣсовъ посылаетъ, и бѣсовъ де онъ Афонька знаетъ: как их призоветъ, и бѣсы къ нему приходятъ старые и молодые, и что имъ велить, и они то делаютъ, а онъ Афонька въ нихъ вѣруеть».¹

Свою веру в бесов Афонька Науменок засвидетельствовал твердостью своих показаний. В течение восьмимесячного заключения он на пытках получил 137 ударов и был «сженъ огнемъ» три раза, но от показаний своих об общении с бесами не отказался.²

Афонька Науменокъ, подобно Савве Грудцыну, отрекся от Христа и предался дьяволу, причем рассказывает он об этом в таких реалистических тонах, с такими подробностями, которые свидетельствуют, что это явление не было редким или необычным.

«Да Афонька жъ Науменокъ въ допросѣ говорилъ: учили его отрѣчися Христа въ Путнвлѣ казакъ Васька, а на Москвѣ гулящій человекъ Ѳомка Путимецъ. Первое де велѣли ему снять крестъ съ себя и положить подъ пятау и ступить назадъ трожды и говорить: подите бѣси ко мяѣ, я вамъ вѣрую, а вы мяѣ служите, какую службу васъ заставлю».³

Из остальных показаний Афоньки Науменки для нас интересно его упоминание о «Ѳомке Андреевѣ сынѣ Путимцѣ, который, подобно волхву «Повести о Савве Грудцыне», призывает бесов с помощью волшебной книги.⁴ Сообщение Афоньки о Гришке стрельце «Васильева приказу Жукова», который «заставлявал по себѣ стрелять свою братью стрельцовъ изъ пищалей и... похвалялся передъ ними, что его стрѣльба не возмет, хотя изъ ста пищалей»,⁵ заставляет нас припомнить, что Савва Грудцын

¹ Ibid., стр. 7.

² Ibid., стр. 18, 34—35.

³ Ibid., стр. 8.

⁴ Ibid., стр. 8.

⁵ Ibid., стр. 28.

и его названный брат переходят Днепр невредимыми под выстрелами поляков.

Рассмотренные нами исторические документы с исключительной выразительностью говорят нам о том, что тот круг демонологических представлений, с которыми мы встречаемся в «Повести о Савве Грудцыне», характеризует миропонимание ряда социальных групп XVII в. Эти демонологические представления отложились в определенные типичные формы, получившие широкое распространение, изустно передававшиеся и проникавшие в письменность, имевшие своих хранителей — ворожей, бабок, ведуней, ведунов и волхвов — и огромное количество приверженцев и почитателей этих последних.¹

*

Мы уже видели, что по миропониманию автора «Повести о Савве Грудцыне» человек должен спастись и спасается путем покаяния и благодаря помощи высшей божественной силы. Церковь усиленно культивировала мысль об искуплении грехов путем покаяния. Под влиянием церковного учения создавалось представление о том, что как бы человек ни боролся со злой силой — бесами, он все-таки остается, предоставленный только самому себе, слабым и беспомощным в этой борьбе пусть со злым и богом проклятым, но все же духом, никогда не устающим в своих лукавых кознях против человека. Для победы человека над бесом необходима помощь со стороны церкви. Тогда только покаяние человека будет иметь спасительные результаты. И церковь, опираясь на авторитет «священного писания» и на огромный материал поучений, патериков, агиографических произведений и проч., самый процесс покаяния грешника нередко превращала в «чудесное» избавление от грехов, в «чудо». Святые, их иконы и иконы богородицы под влиянием церковного учения принимают самое деятельное участие в судьбе грешника и ведут его к спасению.

Церковь обставляла покаяние верующего целым рядом требований в своих материальных интересах: она доказывала необходимость пожертвований на церковь денежных, земельных и проч. Широко развивавшаяся колонизация северных и северо-восточных окраин Московской Руси, сопровождавшаяся постройкой на новых местах новых монастырей, вызвала в XVI—XVII вв. к жизни большое количество религиозных легенд в этих окраинных местах. Легенды о деятельности местных «святых» — основа-

¹ См. С. Смирнов. Бабы богомерзкия. Сборник статей, посвященных В. О. Ключевскому. М., 1909, стр. 217—243.

телей монастырей—и особенно легенды об иконах девы Марии составлялись в ряде новых монастырей, заботившихся о своем благосостоянии и создававших его, привлекая потоки пожертвований. В старых монастырях, в старых городских центрах также создавалась в XVII в. обильная легендарная литература о «святых» и об иконах девы Марии.

Мировоззрение автора «Повести о Савве Грудцыне» в этом отношении не представляет никаких уклонений от верований и представлений, поддерживавшихся официальной церковью. Спасенный «от адскія пропасти» благодаря чудесной помощи иконы Казанской божией матери, «Савва... елика имѣя сокровища, вся раздале по церквамъ и нищимъ, абіе отходитъ в монастырь... яже зовется Чюдовъ... и пострижесе тамо во иноческій чинъ...»

Во всем этом есть только одна любопытная особенность, на которой и следует остановиться. Савва Грудцын получает освобождение от беса и выздоравливает вследствие «чуда» над ним Казанской иконы. Казанская икона для XVII в. является иконой, имевшей огромное политическое значение. И в самом деле, неправильно было бы «чудотворную» деятельность «святых» и икон объяснять только материальными интересами монастырей или церквей. С помощью легенд о «святых» или об иконах создавалась более высокая политика. Участие «святых» и икон в политической борьбе на Руси известно издревле. Казанская же икона сыграла огромную роль в революционную пору начала XVII в.: она была «святыней» и покровительницей объединенных сил гостей, всех земских посадских людей и дворянства; позже она становится династической «святыней» дома Романовых.

В грамоте Алексея Михайловича от 29 сентября 1649 г. объясняется установление в Москве праздника Казанской иконы 22 октября тем, что «в прошлом во 121 году октября в 22 день, заступлениемъ чудотворныя иконы Казанскія... Московское Государство отъ Литовскихъ людей очистилось...» В этой же грамоте предлагается день 22 октября праздновать «во всѣхъ городѣхъ, по вся годы». Мотивировка этого предложения следующая: «А въ прошломъ во 157 году октября въ 22 день на праздникъ явленія чудотворныя иконы Казанскія, во время всеошного пѣнія, богъ одароваль, родился намъ сынъ, государь царевичъ князь Дмитрей Алексѣевичъ: и мы указали ныне въ тотъ день, октября в 22 день, праздновать явленію чудотворныя иконы Казанскія во всѣхъ городѣхъ по вся годы».¹

Икона эта (список с иконы Казанской) до 1636 г. находилась во Введенской церкви на Сретенской улице, куда она была передана князем

¹ «Акты археограф. экспед. Акад. Наук», СПб., 1836, т. IV, № 40, стр. 61.

Пожарским, ополчению которого она принадлежала в начале XVII в. В 1636 г. открыли новую церковь, построенную в честь Казанской иконы на Красной площади (Казанский собор). Сюда из Введенской церкви перенесли икону Казанской богородицы. И с 1636 г. в эту новую церковь дважды в году (8 июля и 22 октября) совершались крестные ходы.¹ Начинаясь они из Успенского собора. Их церемониал, в полном согласии с разрядными книгами, хорошо описан И. Забелиным. «После обычных молений в Успенском соборе, говорит И. Забелин, государь выходил за «крестами». Впереди шли стольники, стряпчие, дворяне, приказные люди и гости, по два или по три человека в ряд, начиная с младших. Государя вели под-руки стольники из ближних людей. За ними шли бояре, окольные думные и ближние люди. Впереди этого шествия шел постельничий, за которым стряпчие несли царскую стряпню, полотенце, стул, подножье. Крестный ход всегда сопровождали стрельцы «для тесноты людской, или от утешения народного множества». Отслушав у праздника обедню, государь с крестным ходом и в том же порядке возвращался в Успенский собор».²

Весь этот церемониал крестного хода с большой точностью передается и в «Повести о Савве Грудцыне». «Егда же бысть, читаем мы здесь, праздникъ Казанскія богородицы іюля осмаго дня, тогда бо бысть крестное хожденіе доцеркви тоя Казанскія богородицы со святыми иконами и честными кресты, из соборныя и апостольскія церкви честного Успенія богородицы; в том же крестномъ хожденіи бысть великій Государь царь и великій князь Михаилъ Ѳеодоровичъ, и святѣйшій патріархъ со всѣмъ освященнымъ соборомъ и множество вельможъ».

Это место «Повести о Савве Грудцыне» в контексте с рядом других указаний повести лишний раз подтверждает, как близко она стоит к кругу понятий, идеологии, интересам правящих классов (и в частности — купечества), «святыней» которых Казанская икона в XVII в. считалась.

Это же место «Повести о Савве Грудцыне» любопытно и в другом отношении. Оно является хорошим доводом против уже отвергнутой нами точки зрения на зависимость повести от легенд, связанных с культом девы Марии. Описание исцеления Саввы Грудцына, поставленное в повести в определенную историческую, социальную и бытовую обстановку, так тесно связано с крепко сложившейся обрядностью русской церкви, церемониалом «царских выходов» и дорогими для известных социальных групп

¹ См. «Православный собеседник» 1858, ч. III, стр. 400.

² Забелин. И. Домашний быт русских царей в XVI и XVII ст., ч. I, М., 1862, стр. 345.

(и в частности — для «лучших» людей посада) политическими воспоминаниями, что совершенно неубедительно звучит предположение о каком бы то ни было влиянии в данном случае католического культа девы Марии.

*

Остановимся еще на одной любопытной детали. В XVII в. окончательно сложился своеобразный «чин над бесноватым», находящийся в церковном требнике. В середине этого века над его составлением по неизвестным для нас в настоящее время греческим источникам усиленно работал Петр Могила, «Требник» которого, напечатанный в 1646 г., оказал влияние и на более поздние требники русской церкви. В III части «Требника» Петра Могилы мы находим «Вослѣдование молебное о избавленіи недугующаго отъ обуреваніа и насилія духовъ нечистыхъ, и молитвы заклинательныя тѣхъжде лукавыхъ духовъ», причем здесь весьма подробно указывается весь порядок требы: что и как надо читать над беснующимся. Все это сопровождается целым рядом практических советов. Напр., «Вѣстно буди, яко аще бѣсъ не изыйдетъ единою надъ нимъ прочитаніемъ сихъ всѣхъ, и паки повторити сія вся дондеже силою Христовою побѣжденъ изыйдетъ».¹ Или: «Заклинатель да не упразднится многоглаголаніемъ, или избыточными и любопытными вопрошеніи... но да повелитъ нечистому духови молчати, и къ вопрошенію точію отвѣщевати, виже да вѣруеть ему, аще бы бѣсъ повѣдалъ себѣ быти душа нѣкоего отъ святыхъ или умершаго коего, или ангель, вся бо сія ложна суть. Потребная же вопрошенія, суть сія: о числѣ и имени духовъ вшедшихъ, о времени когда внидоша, о винѣ коея ради, и о инѣхъ сипцевыхъ. Иныя же бѣсовскія бляди, смехи и безчинія заклинатель да запретитъ».²

Мы не знаем, насколько широко, но очевидно все же, это изгнание бесов в практике церкви было распространено. Тогда даже самый фантастический из легендарных мотивов «Повести о Савве Грудцыне» находит какую-то опору в быту и обрядности церкви.³

Итак, легендарно-демонологические мотивы «Повести о Савве Грудцыне», характерные для мирозерцания ее автора, находят себе полное соответствие в понятиях, верованиях и представлениях широких социальных слоев Московской Руси XVII в., причем нередко можно заметить, что демонологические представления в живой действительности возникали, раз-

¹ П. Могила. Требник..., III, стр. 384.

² Ibid., стр. 312.

³ А. И. Алмазов. Чин над бесноватым. Одесса, 1901.

вивались и распространялись среди населения посада, в той именно социальной группе, жизнь которой изображается в данной повести. По своему происхождению эти демонологические представления восходят к древним языческим верованиям. Но окончательно сложились и оформились они, вне всякого сомнения, под влиянием византийской культуры, которая в течение ряда столетий через церковь и путем грамотности проникала в народные массы и воздействовала на мироозерцание последних главным образом в вопросах религии и морали. К XVII в. круг этих, — на самом деле немногочисленных и однообразных, но многократно повторяемых в различных переводных византийских произведениях, — демонологических представлений полностью был усвоен более грамотным, чем крестьянство, а потому и ближе стоявшим к византийской культуре населением посада. Этим и объясняются многочисленные совпадения в восприятии событий, исторически реальных, с легендарно-поэтическим вымыслом переводных византийских сказаний. Точно также и сходство легендарных мотивов «Повести о Савве Грудцыне» с демонологическими представлениями XVII в. объясняется, конечно, тем, что и повесть и живая действительность в этом случае восходят к одному и тому же источнику — византийской культуре.

Сходство это бесспорно.

Какие же выводы историко-литературного характера по отношению к «Повести о Савве Грудцыне» оно дает нам возможность сделать?

Благодаря этому наблюдению, во-первых, колеблется прочно сложившийся в истории древнерусской литературы взгляд на «Повесть о Савве Грудцыне» как на правоучительное произведение, вращающееся в кругу религиозно-легендарных представлений, в которое только отчасти проникают исторические и бытовые детали русской жизни XVII в. С нашей точки зрения исторические и бытовые элементы составляют основу «Повести о Савве Грудцыне». При этом даже легендарно-демонологические мотивы ее надо рассматривать как литературно-книжное, выполненное в определенном стиле, выражение широко распространенных в XVII в. демонологических представлений. Они проникли в повесть лишь потому, что составляли характерную особенность мировоззрения людей XVII в., хотя для литературного выражения их автор повести и воспользовался той демонологической схемой, которую мы встречаем в ряде переводных сказаний древней Руси.

«Правоучительный» же элемент «Повести о Савве Грудцыне» имеет не отвлеченное религиозное значение, которое ему обычно придавали прежние исследователи повести, а значение социальной морали представителей крупного торгового капитала Московской Руси второй половины XVII в.

Благодаря этому наблюдению, во-вторых, окончательно опровергается ошибочное утверждение, проникшее в историю древнерусской литературы о близости «Повести о Савве Грудцыне» к католическому культу девы Марии.

«Повесть о Савве Грудцыне» находится в стороне от западноевропейского влияния второй половины XVII в. А эта особенность повести, являясь своеобразным отражением в литературе национальной ограниченности и нетерпимости, характерной в частности для некоторых групп купечества 50—60 годов XVII века, лишней раз обнаруживает яркую социальную направленность ее.

VI. Заключение

Подведем итоги вашим наблюдениям над «Повестью о Савве Грудцыне».

«Повесть о Савве Грудцыне» написана около 1670 г. В это время в экономической и политической жизни Московского государства ведущую роль играет класс дворян-землевладельцев, образованная верхушка которого стремится к деловому и культурному сближению с Западом. Но «Повесть о Савве Грудцыне» отражает идеологию не этой социальной группы. Ее идеология — идеология московского купечества периода кризиса 1660—1665 гг. и экономических и политических потрясений ближайших к этому времени лет. Отсюда ее пессимистический тон и охранительные тенденции, которые позже обеспечили ей теплый прием в старообрядческой среде.

Ее тема является одной из вариаций широко распространенной в средние века темы о борьбе доброго начала со злым. Подлинный социальный смысл многочисленных средневековых обработок этой темы как восточновизантийских, так и западноевропейских для нас в настоящее время не всегда ясен. В данном же случае эта тема подверглась литературной обработке в определенный, точно нам известный, исторический момент жизни известной социальной группы. Тем любопытнее это обстоятельство. Тем с большей уверенностью мы можем сказать, что эта тема имеет в нашей повести не отвлеченное религиозно-моральное значение, а значение, социально осмысленное. Бродячий демонологический сюжет и богородичная легенда, в которой эта тема обычно находила свое выражение, наполнились в данном случае новым идейным содержанием, обросли историческими и бытовыми подробностями, призваны на службу определенной социальной группе Московского государства XVII в. в трудный момент ее жизни. Из традиционных элементов старо-

русской феодальной литературы путем социального переосмысления создается один из любопытнейших литературных памятников бытового реализма конца XVII в.

Именно в этом «социальном переосмыслении» ключ к пониманию и идейного смысла и стиля «Повести о Савве Грудцыне». Именно в этом «социальном переосмыслении» — сущность художественного метода автора нашей повести. Демонологический сюжет ее, как широкой рамкой, окаймляется описанием большой исторической эпохи. Художественные образы повести, образы «неверной» и «злой» жены, «прельщенного» отрока и искусителя-дьявола, вне всякого сомнения, традиционны и восходят к типичным образам ветхозаветной поэзии и литературы первых веков христианства. Но в повести они приобретают конкретный облик людей определенной социальной группы — русского купечества XVII в.: молодой «третьим браком новоприведенной» жены престарелого Бажена и купеческих сыновей, разъезжающих по водным торговым путям Московской Руси и переживающих ряд приключений, на которые их подталкивает характерная для представителей крупного торгового капитала XVII в. жажда выслужиться, перескочить из своей социальной группы в дворянство, ближе стоящее ко «двору» и власти. И все это в аспекте несколько пессимистического восприятия идеолога купечества последней трети XVII в., наблюдающего пошатнувшееся положение дорогой ему социальной группы, консерватора, видящего спасение в укреплении основ старины.

И не только идейный смысл и художественные образы «Повести о Савве Грудцыне» запечатлены этим социально-осмысленным отношением к традиционному литературному наследию. Новое отношение к элементам традиции характерно и для композиции повести. Ветхозаветная легенда об Иосифе прекрасном в повести дана в новой вариации, в сильно измененном виде; она поставлена в бытовую обстановку купеческого дома одного из второстепенных городов «Соли камской»; ее конец видоизменен согласно основному заданию повести: Савва нарушает устой старой жизни — крепкого брака, юношеского целомудрия. Распространеннейший мотив «искушения в пустыне», в развертывании которого чувствуется определенная близость повести к легенде о Месите Чародее, также получает иное разрешение, композиционно подчиняясь основному заданию повести: Савва забывает испытанное средство спасения в опасные моменты жизни — религию. Мотив о плачущем старце — это, в отдаленном прошлом, «чюдо» Павла Простого — также видоизменен в нашей повести и в том же направлении. Если в легенде о Павле Простом грешник раскаивается, и лицо его

просветляется, так как бесы от него отступают, — то в «Повести о Савве Грудцыне» нет этого. И весь эпизод с плачущим старцем, — который, между прочим, появляется на торговой площади, а не у церкви, как это следовало бы по традиции, — только подчеркивает нарастающий драматизм положения героя. Вот примеры отношения повести к традиционным мотивам и сюжетам. В результате этого «Повесть о Савве Грудцыне» представляет собою стройное и цельное в композиционном отношении произведение.

Даже детали поэтической речи повести отражают в себе эту цельность, единство и социальную определенность идеологии ее автора. Так, напр., исключительно интересной становится «конная площадь» повести, на которой «обитает» названный брат Саввы — бес «ради конных покупок». Здесь бытовым покровом прикрыт античный ипподром, который населяла бесами нуританская фантазия христиан первых веков новой эры. В плане бытовой реалистической купеческой повести ипподром трансформируется в конную площадь торгового города. Или другой пример. В образах слуг сатаны, населяющих ад, повесть изображает не кого иного, как злейших конкурентов представителей крупного торгового капитала на внутреннем рынке Московского государства в XVII в. — восточных купцов — индийцев, персов и др., точно переключаясь с известными челобитьями московских торговых людей о высылке иноземцев 1627, 1642, 1646 и 1649 гг., неизменно повторяющих мольбу: «А Клызыльбашские и Бухарские тезни дале Астрахані и Казани вверхъ въ вашу государеву вотчину тако ж бѣ не ѣздилі, чтобъ впредь вашимъ государскимъ промысломъ порухи не было, а мы, холопи и сироты ваші, бес промыслов не былі».¹

Совершенно ясно, далее, почему «Повесть о Савве Грудцыне» так непохожа не только на переводный западноевропейский роман, что в свое время отмечал акад. А. Н. Веселовский, но и на ближе стоящую к ней переводную западноевропейскую легенду, посвященную культу девы Марии. «Повесть о Савве Грудцыне» возникла в той социальной среде, которой были чужды новые литературные веяния последней трети XVII в. Мы знаем, что проводниками этих веяний были в Московской Руси западно- и южнорусские ученые и литераторы и что легче всего новое литературное направление воспринималось самым царским двором и близко к нему стоящим дворянством. Купеческая же среда в этом отношении была значительно консервативнее. Недаром «Великое Зерцало» переводится по желанию

¹ Цитирую по статье П. Смирнова «Новое челобитье Московских торговых людей о высылке иноземцев, 1627 года». См. «Чтения в историч. обществе Нестора Летописца», Киев, 1912 г., кн. 23, вып. I, ч. II, стр. 30.

Алексея Михайловича, в дорогом переплете попадает в дворцовую библиотеку, а на Украине распространяется на польском языке, т. е. в таком виде, в каком оно могло быть предметом чтения только образованной казачьей старшины и местного дворянства. Недаром подготовленная к печати «Звезда Пресветлая» посвящается царевичам Иоанну и Петру и царевне Софье. Все это свидетельствует о той социальной среде, которая давала читателей для этой новой литературы. Только позже переводные сборники сделались достоянием широких слоев читателей посад и грамотного крестьянства и еще позже, главным образом в XVIII в., отдельные легенды этих сборников проникают в русскую народную картинку и в фольклор.

В отношении к литературной традиции автор «Повести о Савве Грудцыне» таким образом придерживается тех же тенденций, которые вплоть до последних лет XVII в. являются характерными для социальной практики основной массы крупного купечества Московской Руси. Как в жизни представители крупного торгового капитала через весь XVII в. пронесли протест против привилегий иностранных (восточных и западноевропейских) купцов и защиту своих интересов видели в изоляции внутреннего рынка, так и в литературе их идеолог стоит далеко в стороне от литературных токов враждебного для его социальной группы Запада. В этом отношении он, конечно, является выразителем консервативных, ретроградных стремлений своей социальной группы, лучшие представители которой в это время уже осознают необходимость общения с Западом и в деловом и в культурном отношении.

Бытовой реализм, еще в тесном соединении с приемами агнографического письма, характеризует стиль нашей повести. Богородичная легенда и посмертное «чудо» агнографии с их реалистическим описанием болезни грешника и его исцеления (точное указание имен, времени, обстоятельств и причин заболевания и т. п.) и в то же время с наличием демонологических элементов и культа икон объясняют появление произведений, подобных «Повести о Савве Грудцыне». Но последняя неизмеримо превосходит их широтой картин изображаемой исторической эпохи, тщательностью зарисовок бытовой обстановки купечества XVII в., ясностью постановкой важных для этой социальной группы вопросов, развернутой любовной интригой и т. д. К сожалению, полнейшая неразработанность вопроса о стиле феодальной литературы древней Руси, а тем более о стиле литературы отдельных классов, не дает возможности поставить «Повесть о Савве Грудцыне» в отношении стиля в более тесный и более определенный круг родственных ей реалистических произведений. Только

старообрядческая повесть, подобная повести о боярыне Морозовой, возникшая также в торговой среде XVII в., но, правда, на иной речевой основе, может быть по своему бытовому реализму более или менее безоговорочно сопоставляема с «Повестью о Савве Грудцыне».

Вопрос о генезисе «Повести о Савве Грудцыне» должен быть оставлен открытым. Положен ли в ее основу подлинный исторический факт или все ее содержание — создание фантазии, только умело обставленное историческими и бытовыми данными; возникла ли она первоначально как устный анекдот или была кратко записана как «чудо», а позже получила распространенную письменную обработку, написана ли она сразу хорошо образованным книжником — все это вопросы, на которые нельзя дать положительный ответ при современном состоянии необходимых для их решения источников. Одно только можно сказать, что даже вопрос об отношении «Повести о Савве Грудцыне» к наследию древнерусской феодальной литературы оказывается значительно сложнее, чем это представлялось ее исследователям. Несмотря на близость данной повести к восточновизантийским демонологическим сказаниям о Протерии и Феофиле, к богородичной легенде и к посмертному «чуду» агиографии, возникновение ее нельзя объяснить как результат усвоения ее автором этих произведений, как результат только его начитанности. Тем более нельзя здесь говорить о непосредственном литературном заимствовании. Решающий фактор здесь — миропонимание определенной социальной группы, на котором отразилось общее воздействие византийской культуры с ее демологией и которое находило затем свое конкретное выражение в оригинальных произведениях древнерусской литературы, в быте, фольклоре. В перекрещивающемся взаимовлиянии этих конкретных форм идеологии русского купечества XVII в. и надо искать объяснение генезиса «Повести о Савве Грудцыне».

Созданная идеологом купечества XVII в. «Повесть о Савве Грудцыне» и позже, в XVIII в. и даже в XIX в., оказывается предметом чтения, главным образом, буржуазных слоев русского общества. По записям на ее списках мы видим, что ее читатели — купцы, ремесленники, зажиточное крестьянство и т. п.

«Повесть о Савве Грудцыне» — одно из ярких свидетельств социального расслоения древнерусской культуры и литературы.